Martin Heidegger

SOBRE EL COMIENZO

Traducción **Dina V. Picotti C.**

Biblioteca Internacional
Martin Heidegger

Editorial Biblos

SOBRE EL COMIENZO

Edición original de las *Obras completas (Gesamtausgabe)*,
Sección III: Tratados no publicados,
Conferencias, Cosas pensadas
Tomo 70: *Über den Anfang*;
editado por Paola-Ludovika Coriando,
Vittorio Klostermann, Francfort del Meno, 2005.

Martin Heidegger

SOBRE EL COMIENZO

Traducción: **Dina V. Picotti C.**

Biblioteca Internacional
Martin Heidegger

Editorial Biblos

Heidegger, Martin
Sobre el comienzo. - 1a. ed. - Buenos Aires:
Biblos, 2007.
171 pp.; 23 x 16 cm.

Traducido por: Dina V. Picotti C.
ISBN 978-950-786-630-2

1. Filosofía. I. Picotti C., Dina V., trad. II. Título
CDD 190

Título del original alemán: *Über den Anfang*

Diseño de tapa: *Michelle Kenigstein*
Realización de tapa: *Luciano Tirabassi U.*
Armado: *Hernán Díaz*

Uriburu 1345, 1° piso, Buenos Aires
fcpa@fcpa.org.ar

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires
info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723
Impreso en la Argentina

Esta primera edición de 1.000 ejemplares
fue impresa en Primera Clase, California 1231, Buenos Aires,
República Argentina, en noviembre de 2007.

ADVERTENCIA DE LA TRADUCTORA

Después del gran interés suscitado por la versión castellana de *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*, no sin razón considerada la segunda gran obra de Martin Heidegger tras *Ser y tiempo* por la importancia que reviste para la comprensión del pensamiento del autor, así como de *Meditación*, por pertenecer estrechamente al contexto de aquélla, alcanzaba también gran significado ofrecer la traducción de *Über den Anfang (Sobre el comienzo)*, que continúa, como expresa su editor alemán, después de *Aportes a la filosofía*, la serie inicial de grandes tratados de un pensar según la historia del ser. En efecto, junto a *Meditación* (1938-1939), *La historia del ser [Seyn]* (1938-1940), *El evento* (1941-1942) y *Las sendas del comienzo* (1944), este manuscrito de 1941 pertenece al circuito temático de los *Aportes*, pensando la estructura transitoria del evento que éstos despliegan bajo la noción conductora del comenzar *(Anfängnis)*, palabra con que el autor nombra el esenciarse histórico del comienzo en su respectiva singularidad.

Como en los anteriores casos nos hemos encontrado con una tarea difícil, ante la peculiaridad del lenguaje y la densidad y esquematicidad del estilo. De modo semejante a lo advertido en ellos, se ha intentado sobre todo ser fiel, correspondiendo con esfuerzo de comprensión y respeto por el estilo, la singularidad de los términos y las expresiones, prefiriendo sacrificar en la versión castellana soltura o belleza. Es así como se han guardado las repeticiones de términos o giros, los recursos del lenguaje tanto gráficos como conceptuales y el carácter sucinto o abreviado de sus enunciados, insertando apenas en alguna ocasión una palabra, cuando era necesario para la inteligibilidad del texto e indicándolo entre corchetes o en notas a pie de página, lo cual ha regido también para los casos de neologismos y de familias de palabras, de difícil correspondencia en castellano, indicando el contexto de sentido que despliegan. Se ha hecho asimismo referencia a las versiones castellanas existentes de obras citadas.

Y fuerza es también seguir confesando que esta tarea ha sido del

mismo modo animada por la gran atracción que despierta el autor a través de la maestría y clarividencia de su comprensión y respuesta a las exigencias de nuestros tiempos, en diálogo con la tradición metafísica.

ÍNDICE

EL PRÓLOGO

I. EL COMENZAR [ANFÄNGNIS] DEL COMIENZO

LA DIFERENCIACIÓN Y LA DIFERENCIA

EL COMIENZO COMO OCASO

II. EL COMIENZO Y EL PENSAR INICIAL EL PENSAR [ERDENKEN] DEL COMIENZO

III. EVENTO Y SER-AHÍ

A. El evento

B. Evento y ex-propiación

C. Ser-ahí (Ánimo-Disposición) hombres-dioses

C. Hölderlin-interpretación

V. LA HISTORIA DEL SER [SEYN]

HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA

VI. SER Y TIEMPO Y
EL PENSAR INICIAL COMO HISTORIA DEL SER [SEYN]

EL PRÓLOGO

La tentadora palabra comienzo sólo puede permanecer siempre sólo en la apariencia de una presentación y suena a menudo, contra su determinación, como un relato.

Por ello es acorde a tal intento como título sólo el encabezamiento:

Sobre el comienzo

Este título guarda la apariencia de estar el pensar también y ya "más allá" del comienzo; mientras que esto nunca es posible y nunca puede ser intentado.

Antiguos vienen
Por el ser [Seyn] asumidos
Ellos osan
El decir
De la verdad del ser [Seyn]:
Evento del comienzo
Para resolución en la despedida

Aprended a agradecer
Y podréis pensar

*

No es vano
Todo es único

*

Ser [Seyn] – ¿un resultado del pensar?
Pensar es siempre acaecimiento del ser [Seyn]

I. EL COMENZAR [ANFÄNGNIS] DEL COMIENZO

1. ¿Qué dice "comienzo"?

De un significado de palabra tomado al paso nada es extraíble. Y aunque se obtuviera, entonces la "palabra" no sería sin embargo la palabra que aquí ha de decir algo esencial. La palabra es aquí el dicho de la verdad del ser [Seyn]. Por consiguiente el pensar del ser [Seyn] tiene que decir y justificar y hasta exigir la palabra, en tanto el ser [Seyn] mismo, en esta "esencia" que ha de llamarse el comienzo, hace señas de retorno y con la esencia determina su esenciarse y esencialidad.[1]

El pensar del ser [Seyn] como comienzo piensa previamente en la esencia del ser [Seyn] como evento. Ambos esenciarse, evento-apropiador y comienzo, se copertenecen. A través de este pensar, el "ser" ["Seyn"] no se extingue como palabra esencial; sin embargo pierde su primacía exclusiva, que ante todo impedía en la figura de la acuñación esencial metafísica ("entidad") toda pregunta esencial por el ser [Seyn] mismo, en cuanto esa acuñación fortalecía la apariencia de que en la figura de la pregunta por la entidad del ente (en lo que se agota toda "ontología") estuviera contenido todo determinar del ser.

Si el "comienzo" dice la verdad del ser [Seyn], ¿cómo sabemos entonces acerca del ser? En primer lugar recordando[2] que conocemos y comprendemos el ser, claro está, sin tomar un particular "conocimiento" de ese comprender. El comprender acerca del "ser" está esencialmente alejado de un saber del ser [Seyn]. Pues ese comprender se inclina continuamente a explicar el ser a partir del ente. El saber del ser [Seyn] sólo puede ser preparado en un salto desde el comprender del ser, no obstante tampoco ser entonces directamente obtenido. El pensar [Er-denken][3] del ser [Seyn] en su esencia permanece lo más difícil para el hombre y ello justamente por razones, que de no ser así hacen sospechar lo contrario. Porque la esencia del hombre –demasiado oculta aún– pende y oscila en la referencia del ser [Seyn] al hombre, el pensar alcanza tan sólo desde la lejanía ese único ámbito esencial de lo único, es decir de la verdad del ser [Seyn] como evento y comienzo.

Según la palabra, comienzo mienta en primer lugar tanto como "inicio" y éste mienta un distinguido lugar y fase en la sucesión de un curso.

1. 'Esencialidad' traduce aquí a 'Wesenheit'. [N. de la T.]

2. Traducimos 'Erinnerung' por recuerdo, pero en el sentido mentado por el autor de 'recuerdo que se interna en'. [N. de la T.]

3. Al no hallar en castellano una palabra adecuada, traducimos 'er-denken', que en el autor tiene una referencia explícita a este pensar del ser [Seyn], simplemente por 'pensar' aunque indicándolo entre corchetes, como procedimos en traducciones anteriores de obras del autor. [N. de la T.]

Pero si la palabra "comienzo" ha de nombrar aquí la esencia del ser [Seyn] y la esencialidad de la esencia, si a la vez el ser [Seyn] no es derivable del ente, y si no obstante el ser [Seyn] no es lo absoluto e incondicional, lo que sólo puede ser enunciado del ente, entonces "comienzo" tiene que nombrar algo que se esencia en sí y que a partir de este esenciarse por cierto precisamente prohíbe tomar lo que se esencia como una cosa en sí libre de condicionamiento. El ser [Seyn] y su esencia como comienzo (evento-apropiador)[4] se esencia (comienza, acaece-apropiadoramente) al exterior de los circuitos de lo absoluto y relativo y de su diferenciación.

El pensar hacia afuera en este al exterior-de es el verdadero pensar y el único salto "real".

De allí que el "comienzo" no sea comienzo de otro; sino que esta palabra piensa aquí el guardar-se[5] y captar lo que es acaecido-apropiadoramente en el alcanzar que se-guarda: el claro de la apertura, la desocultación. El guardar-se es a la vez desocultación y ocultación.

El comienzo es la unificación de ese uno. El comienzo es inicialmente[6] el guardar-se de la ocultación, es decir de la des-pedida (cf. la despedida). El comienzo es evento-apropiador. El comenzar es el asirse y captarse[7] en el evento mismo, como el cual el claro se esencia, que ha sido sobrevelado a través del velo de la nada.

El comienzo es el captar-se en el replicar [Entgängnis] al a-bismo.

La esencia de la desocultación, en la que ocultación es como abrigo y encubrimiento, tiene su distinción en que hace resurgir el ente hacia él mismo y de este modo acoge al ente como tal; y como este que acoge es fundamento en el sentido en que hablamos en el aspecto "espacial" de primer-plano, plano-medio y fondo.

En la simplicidad de un único proyecto se arroja entonces al saber la esencia del ser [Seyn] como comienzo:

4. Como en traducciones anteriores, cuando el autor separa el prefijo de 'Er-eignis' para subrayar el verbo raíz 'eignen', ser apropiado a, y el parentesco con 'eigen', propio, traducimos por 'evento-apropiador', mientras en el caso de 'Ereignis' lo hacemos simplemente por evento. [N. de la T.]

5. 'Guardar-se' intenta traducir aquí la expresión 'an-sich-nehmen', que en el sentido corriente equivale a guardar, quedarse con. [N. de la T.]

6. 'Inicialmente' traduce a 'anfänglich', a pesar de que este término se relaciona con el verbo 'anfangen', comenzar, que el autor distingue de 'beginnen', que traducimos por 'inicio'. [N. de la T.]

7. El autor emplea toda una familia de palabras en torno al verbo raíz 'fangen', asir, capturar: 'anfangen', comenzar; 'sichfangen', enredarse, asirse; 'sichauf-fangen', cogerse al vuelo, captarse; 'über-fangen', recubrir, al que hace referencia separando los prefijos. Este recurso en el caso 'an-fangen', 'comenzar', derivado del latín vulgar 'cominitiare', no es reproducible, en tanto aquí el verbo raíz 'initiare' tiene otro sentido. [N. de la T.]

El comienzo es el guardar-se de la despedida al abismo.

Este guardar-se es la inicial apropiación y por ende acaecimiento-apropiador del comenzar [Anfängnis].[8]

El comienzo es inicialmente, es decir abismosamente, el evento-apropiador.

En el evento-apropiador inicial se capta el comienzo mismo por sobre su abismo y deja así a éste precipitarse solo a su profundidad como el a-bismo y ascender a su altura.

Pero el evento-apropiador inicial tiene su propia esencia tan sólo en que resolviendo como acaecimiento-apropiador aclara el claro inicial y de este modo acaece-apropiadoramente la apertura. Tal acaecimiento-apropiador es el sobrevenir del claro como espacio-tiempo. Éste transfiere el entretanto (como en medio de y mientras tanto) a lo carente de nada hasta el respectivo término, que se esencia tan sólo a partir de aquél, lo que luego resurge como el ente.

Pero este fundar acogedor y conservador se esencia sólo de modo que el fundamento mismo ya no es fundamento y se aparta esencial y continuamente de lo dotado de fundamento, de manera que permanece a-bismo. La ocultación, en la que se esencia la desocultación, es el replicar al a-bismo.

El comenzar comienza el comienzo cada vez más inicialmente.

Este "acrecentamiento" no es alguno al modo del ente según grados, escalones y series. Es comenzante y por ello siempre único; inestable; un comenzar encaja mal frente al otro.

En el evento se esencia el captar-se en el abrirse del abismo.

El ser [Seyn] como comienzo y evento tiene únicamente esa esencia que permite decir: "el ser [Seyn] es". Todo ente resurge sólo en el ser; el ente nunca es; sino "es" siempre sólo el ente.

El ente no es, mientras en el "es" todo queda ahí, es decir ha de tener el comienzo. El ente es sólo como el ente; y ello dice: el ente alcanza a veces el ser, pero no lo es él mismo.

El ente permanece así ante el ser [Seyn] a través de éste decididamente diferenciado por esto, que al ente ni siquiera le queda como propio la nada; pues sólo el ser [Seyn] tiene el esenciarse de la nada.

El ente es lo carente de nada.

En el ente nunca es hallable el comienzo.

El comienzo no determina su esencia a partir del progreso, sino que el progreso es una posibilidad del comienzo. A partir del progreso el comienzo aparece fácilmente en la apariencia del mero "inicio". Pero el

8. 'Anfängnis', palabra de difícil traducción, se refiere a través del sufijo 'nis' al hecho y resultado de comenzar, que vertimos por la sustantivación 'el comenzar'. [N. de la T.]

comienzo se esencia también en el progreso. Éste es sólo inicial. Y sólo en ello descansa su historia.

El comienzo es cada vez como comienzo. La singularidad se quiebra en comienzos y alcanza solo así lo simple del comenzar [Anfängnis]. El discurso acerca de varios comienzos es correcto, porque ya procede del exterior. Pero deviene no verdadero, cuando los comienzos son computados historiográficamente. Pensar inicialmente, pensar en el sentido del comenzar [Anfängnis], significa pensar propiamente, si pensar mienta aquí la instancia del proyecto del ser [Seyn], que es uno arrojado desde el arrojo que vibra en todo acaecimiento.

Vislumbramos el comienzo en el recuerdo de la verdad del ser [Seyn] y nombramos a este comienzo así recordado el "primer comienzo". Vislumbramos el comenzar [Anfängnis] y pensamos previamente conforme a él en la inicialidad del comienzo y vislumbramos así el "otro comienzo". Ha de llamarse el "otro" para no caer en el contar y tampoco cubrir el primero con el número 1. El primero es el "por primera vez", del que procede todo esenciarse del ser [Seyn]. El comienzo por primera vez es "una vez"; es al mismo tiempo "de un día" y "único". Y por ello permaneciendo en sí la resolubilidad del claro, resolución en la que el comienzo guarda la despedida.

El alcanzar la despedida la expone y soporta ese esencial guardar-se de la despedida. El comienzo se resuelve en su comenzar [Anfängnis] y lleva de este modo todo lo decidible a la simplicidad de una decisión (o el ser [Seyn] o bien el ente). El comienzo es resolución.

Lo que pertenece al comienzo es por ello resuelto y maduro.

Sólo algo inicial es algo maduro.

2. *El comenzar [Anfängnis] del comienzo*

(e.A.) El comienzo – el captarse sobre el propio a-bismo en el advenimiento de la surgente disposición.

(a.A.) El comienzo – el captarse sobre el propio a-bismo en el ocaso hacia la despedida.

(e.A.) El captar-se como el recoger y tomar al vuelo el desocultamiento.

(a.A.) El captarse como el recoger el abandono del ser en el acaecimiento.

El captarse sobre el a-bismo es cada vez un diferente a-bismar y éste un ocultar como abrigar y velar la apertura.

En el primer comienzo el a-bismo es lo infundado de la verdad del ser [Seyn].

En el otro comienzo el a-bismo es lo acaecido-apropiador del ocaso.

El captarse sobre el a-bismo – por ello desocultación
por ello acaecimiento
(Aquí se muestra primero la diferencia con el inicio y semejantes.)

El comenzar [Anfängnis] de los comienzos es el modo de su comenzar, que tiene su propio alcance y ensamble, porque el comienzo es en sí la esencia de la historia; pues como comienzo se esencia la verdad y la resolución de su respectiva esencia.

El comenzar [Anfängnis] es respectivamente único en cada comienzo. No hay ninguna regla ni ley del comienzo en el sentido de que rigieran "sobre" el comienzo.

El comenzar [Anfängnis] determina y "es" el esenciarse del comienzo.

El comenzar [Anfängnis] del otro comienzo se determina desde el evento-apropiador.

Lo más inicial del primer comienzo
no es lo más temprano sino más tardío.

Las relaciones en lo inicial no son computables con las medidas del ente.

Y por ello tampoco la esencia de la historia es nunca determinable a partir de lo historiográfico, es decir de lo conocido y experimentado historiográficamente.

3. El aislamiento del comienzo

Podemos decir, los cuerpos celestes describen sus órbitas y "son", aun cuando nadie los represente en algún momento y en alguna parte. Eso decimos. Pero *cuando* lo decimos, entonces también tenemos que considerar que "entonces", cuando no hay representar, tampoco ningún "entonces" y ningún "cuando".

Por consiguiente, es por cierto todo ser puesto a través del hombre y se esencia por su gracia.

Se concluiría precipitadamente, si es que hay aquí un ámbito para "conclusiones" y "deducciones".

Ente no es sin ser.

Ser no se esencia sin acaecimiento del ser-ahí.

Ser-ahí no es sin instancia del hombre.

¿Cómo ha de permanecer, entonces, el ser [Seyn] independiente del hombre? Que el hombre pertenezca a la fundación de la verdad del ser [Seyn], no dice que el ser [Seyn] dependa del hombre, de modo que fuera puesto por el hombre.

¿Cómo pertenece entonces el hombre al ser [Seyn]?

Como el encarecido en el claro, que capta al paso el a-caso del ser [Seyn] en su verdad y guarda en la posibilidad de que un mundo se ensamble.

En todo el ámbito de la anterior pregunta hasta el ser es tomado como estable. No se puede imaginar el pensar en su inicialidad. Por ello se pone también el "valor" en tener el ente en sí seguro en su estabilidad, como si a través de una duración invariable fuera máximamente ente.

Pero se olvida preguntar con qué derecho puede ser puesta esta reivindicación en el ente y a partir de qué fundamento equipararse el ser a la estabilidad.

Se mantiene totalmente fuera de la por cierto extraña posibilidad de que el ser, no sólo ente, a veces no es y este no-ser de tan decidida esencia, que también impide el esenciarse de la nada. Entonces tendría sí el ser que estar totalmente aislado[9] en su esencia; pues no puede tener lugar destrucción y apartamiento del ser, porque tampoco es nunca producido ni preparado.

Mas ¿no es entonces también el aislamiento un modo en que el ser [Seyn] es? En efecto. Pero este aislamiento es respectivamente una réplica [Entgägnis] a la singularidad del abismo. La singularidad no conoce el perdurar. Es cada vez inicial y el propio quiebre [Kluft], respectivamente único. El "permanecer" apropiado al comienzo no es el persistir,[10] sino el aislamiento como ocaso en el ocultamiento. Por ello es cada vez el comienzo desde el aislamiento un abismo de la donación, porque todavía dona la garantía de la esencia de un obsequio, que sin la nada nunca podría transferir.

El ser [Seyn], como abismo de la donación, dispone la instancia del ser-ahí a la inicial disposición fundamental del pensar.

El ser [Seyn] es y sólo el ser [Seyn]. Pero el ser [Seyn] es a veces, en tanto él mismo, como acaecimiento del entretanto, hace surgir el claro como el espacio-tiempo. No hay "tiempo" alguno, que precediera y siguiera al ser [Seyn] y pudiera servir como trayecto del ordenamiento. Lo atemporal no es lo eterno, sino el aislamiento del comienzo en la ocultación. Esto es el rehúso de la palabra.

9. 'Abgeschieden', aislado, se relaciona en el texto original con 'Abschied', despedida, despido, sobre el verbo raíz 'scheiden', separar, dividir, así como los términos 'verabschieden', despedir, y 'Verabschiedung', despedida, 'Unterschied', diferencia; 'Unterscheidung', diferenciación. [N. de la T.]

10. 'Andauern', que traducimos por 'persistir', se relaciona en el texto original con los anteriores 'Fortdauern', perdurar, y 'Dauer', duración, con referencia a 'Beständigkeit', estabilidad. [N. de la T.]

Lo repentino del comienzo y del evento corresponde al quiebre [Klüftung] de la despedida en la singularidad de la ocultación.

El calcular técnico y lo que es de igual esencia, historiográfico, nos ha despojado de toda capacidad de pensar el tiempo como espacio tiempo a partir de la verdad del ser [Seyn] y la verdad misma como evento del comienzo.

Porque el ser [Seyn] es y sólo el ser [Seyn], pero el ser [Seyn] de la esencia del acaeciente comienzo, por ello el ser [Seyn] tiene también que no ser. Mientras no sea, no es tiempo ni tampoco nada; pues la nada se esencia en el ser [Seyn] y tiempo es el esenciarse de su verdad. Por ello tampoco puede ser contada duración alguna en el transcurso del ser [Seyn] desvanecido en el aislamiento. Por ello el no ser del ser [Seyn] nunca es verificable historiográficamente. Pero tiene que ser pensado como decisión esencial con la renuncia a determinarlo. Pero ello eleva sólo lo extraño de lo repentino del ser [Seyn], que de buen grado se esconde en el persistir del ente. Lo repentino es el rasgo fundamental del tiempo del a-rrojo, en el cual ser [Seyn] acaece-apropiadoramente al hombre. Técnica e historiografía ofrecen al despertar del saber acerca del ser [Seyn] como comienzo las barreras por de pronto imperturbables.

El ser [Seyn] es el comienzo.

El comenzar es el guardar-se y el atener-se del ingreso al abismo y el captarse en la suspensión del entretanto.

El comenzar es la ocultación en la despedida.

Esta ocultación es el inicial esenciarse de la verdad.

Verdad es acaecimiento-apropiador del ser-ahí.

El acaecimiento-apropiador pertenece al evento-apropiador.

El evento-apropiador es el comenzar del comienzo [Anfängnis], en tanto éste se separa del ente como el inicialmente carente de nada y en tal "del" ente hace levantar al ahí. El evento es el ser [Seyn].

4. "Comienzo" y "evento"

Cuando el ser [Seyn] es "comienzo" y "evento" y cuando este decir tiene que hacer estar determinado su "es", dicho aquí igualmente desde el comienzo y evento, entonces este decir ofrece de inmediato una gran dificultad.

"Comienzo", "evento" son nombres del "movimiento" y del "devenir". Se podría estar tentado a remontar todo decir sobre el ser [Seyn] a la proposición "dicha hace mucho tiempo", dicha en todo caso según la opinión de los historiógrafos: "ser es devenir". Descanse ahora en sí este malentendido del pensar según la historia del ser [Seyn]. Aun si tuviera razón y precisamente entonces se elevaría la dificultad, que ahora se

hace necesario examinar a fondo. El ser [Seyn] está aquí determinado sólo de modo “formal” y “vacío”, es decir, de ninguna manera. Pues por doquier se suscita la pregunta: ¿“Qué” comienza? ¿“Qué” acaece?

¿Se da pues un “comienzo”, un evento, puesto que “nada” comienza y nada acaece?

Estas preguntas, aparentemente justificadas, vuelven a deslizarse de improviso en la metafísica; dicho más exactamente: proceden aun de ella. “Piensan” en primer lugar un ente, exigen del ser que sea la entidad de este ente; por lo tanto el comienzo de algo que comienza, el evento de algo acaecido. El “pensar” se ve colocado nuevamente ante todo el bloque del “ente” y debe luego abstraer a la entidad de este ente.

Pero en verdad el evento no es la forma vacía de lo general de todo tipo de acaecido, que debiera ser el ente. El evento no mienta aquí un “acontecimiento” que de inmediato se subordine a lo que acontece y asome como una fase de un transcurso y desaparezca, donde entonces el transcurso sería lo primero.

El evento es en sí de propia plenitud esencial. Acaece-apropiadoramente, trae el claro del entretanto (en medio de y mientras tanto), es decir, del espacio-tiempo, a la propiedad del comienzo. El evento acaece-apropiadoramente al ahí. El acaecido “ahí-” acaece, es decir, pertenece al evento y es por ello ser-ahí. “Ser” “es”.

Pero el evento-apropiador, en el que acaece la propiedad[11] y con ello toda riqueza del ser [Seyn], es esencialmente más rico que toda abundancia pensable de acontecimientos. Ya la pregunta de qué acaece en el evento queda a la zaga de su esencia, en tanto es sin embargo interrogado un propio esto y aquello, cualquier ente, sea éste finito o infinito. Pero todo ello permanece infinitamente diferente del evento-apropiador mismo, en el cual tan sólo cualquier ente puede resurgir con respecto a su ser desde él mismo.

La simplicidad del evento-apropiador no admite pensar de otro modo que desde él mismo y pensar cada vez inicialmente la esencia.

El evento es la diferenciación del evento-apropiador de lo que en lo acaecido puede resurgir a su manifestabilidad, del ente.

Pero esta di-ferenciación acaece como el comienzo.

Y el comienzo no es comienzo de algo otro que lo que él mismo es; el comienzo tampoco es el comienzo de sí mismo, como si se pensara aquí un producir y causar.

El comienzo es, esencialmente igual que el evento, de propia plenitud esencial en su simplicidad.

11. ‘Eigentum’, propiedad, se refiere aquí a lo propio del ser [Seyn], con lo que se relacionan los términos ‘eignen’, ser apropiado; ‘eigen’, propio, ‘eigentlich’, propiamente, que aparecen repetidamente en el texto original. [N. de la T.]

El comienzo es el guardar-se de la despedida.

El comienzo es ocultación, cuyo próximo y primero tiene que ser la desocultación, el surgir en el ocultamiento aún más pleno de la esencia del ser-ahí.

Comienzo y evento son en la simplicidad esencial con la desocultación y ocultación, es decir, con la verdad.

La "verdad" es del ser [Seyn].

La "verdad" es primero en el progreso del comienzo hacia la metafísica, luego "in intellectu" e "in re", "lógica" y "ontológicamente" al mismo tiempo. Pero así la esencia de la verdad no es inicial.

La verdad misma nuevamente no es lo "general" con respecto a lo verdadero; es lo primero y único verdadero mismo.

Seremos capaces de pensar la agudeza de lo simple de la singularidad del ser [Seyn] en su esencia como evento y comienzo tan sólo cuando en general "pensemos", es decir: cuando podamos osar el salto a la nada, porque somos acaecidos-apropiadoramente en nuestra esencia por el ser [Seyn] mismo.

5. ¿Ser [Seyn]?

Se ha alcanzado la primera claridad en el largo camino de la "pregunta por el ser". Persiste el saber de que "el ser" [Seyn] tiene su cuestionabilidad en ya no ser lo propiamente, en su más propia esencia, inicialmente-interrogado.

No como si pudiese ser reemplazado, no como si tuviera que quebrar la pregunta por el ser. El ser permanece lo que una y otra vez se dice, pero la esencia del ser [Seyn] no es el ser [Seyn], sino el comenzante comienzo. A partir de éste y como éste comienza el ser [Seyn], es decir al mismo tiempo se sumerge en su propiedad. Aquí se capta aquello y comienza en tal captarse, lo que todo mentar precipitado sobre el ser en su detenerse en el ente busca bajo el nombre del "en sí" ("cosa en sí" y todo lo que puede ser cubierto por tal nombre).

Ser [Seyn], se capta a sí mismo y se sumerge en su "esencia" como el comienzo.

Pero el comienzo es aquí el comienzo que comienza, que se sumerge en sí, no el que tan sólo surge y continúa: la ἀρχή. El comienzo que comienza es evento-apropiador, es ocaso en la despedida. Pero en la previsión del pensar preparatorio inicial, el comenzar que comienza tan sólo puede ser llamado el "otro" comienzo con respecto al primero.

El pensar del otro comienzo es el reponerse[12] del ser [Seyn]. El "repo-

12. Traducimos 'Verwindung' por reponerse de, y 'Überwindung' por superación, ambos términos derivados del verbo 'winden', torcer, retorcer. [N. de la T.]

nerse" aquí nombrado sólo es concebible desde el comenzar [Anfängnis] del comienzo: a partir de que hace retroceder a sí mismo, se recubre, y esenciarse el ser [Seyn] en la despedida.

El *reponerse* es la admisión del ser [Seyn] (no tan sólo del ente), admisión que no sólo surge al ser [Seyn] y con respecto al ser [Seyn], sino para poder permanecer admisión es ocaso en la despedida.

El *reponerse* indica cómo el comienzo como evento-apropiador, sin embargo está decidido a la pobreza de la despedida, pobreza que en verdad no es carencia alguna, sino la singularidad de lo único.

El ser [Seyn], que el comienzo repone, no se esencia como una caída y una carencia, bien por el contrario como la "esencia", que el comienzo mismo comienza y ha comenzado.

La esencia del *reponerse* se aclara sólo desde el carácter de *despedida* del comenzar [Anfängnis], es decir se devela sólo en el otro comienzo.

(Pero el "reponerse" puede a la vez ser una ayuda para sospechar algo acerca de la esencia del primer comienzo, donde en verdad reinan otras referencias) (cf. *Interpretación de Anaximandro.*)[13]

El reponerse del ser [Seyn] y la superación de la verdad del ente (es decir de la metafísica)

La superación de la verdad del ente es sólo una fase (un tránsito) en la historia del ser [Seyn], que comienza con el reponerse del ser [Seyn], en primer lugar por largo tiempo oculto, conforme a la esencia del comienzo, que es el evento del ocaso en la despedida.

La más íntima conexión entre la superación y el reponerse se funda en la referencia esencial de la diferenciación como diferencia con respecto a la despedida.

En la metafísica se encuentra básicamente desconocida la diferenciación de la verdad del ente, ensambla a la metafísica en su más propia estructura y por ello es para ella inasible y por consiguiente también indiferente.

Por el contrario, en el otro comienzo la despedida entra en el claro del esenciante ocultamiento, en cuanto se torna lo disponiente para la disposición del ser-ahí.

En la metafísica el ente se coloca antes del ser y rige para este mismo.

En el otro comienzo el ser [Seyn], expresamente aclarado como él mismo (evento), hasta retrocede a su inicialidad.

13. En *Grundbegriffe*, curso en Friburgo del semestre de verano de 1941. *Gesamtausgabe*, t. 51, ed. por P. Jaeger, Francfort del Meno, 1991², pp. 94-123.

6. ¿Ser [Seyn]? *El evento del comienzo como del ocaso en la despedida*

Tan sólo en la superación del ser [Seyn] mismo, hasta ha sido acaecida la superación de la metafísica. Pues tan sólo en la superación del ser [Seyn], hasta es abandonado el fundamento de la posibilidad del inicio de la metafísica. "Parménides" es el tránsito del ser [Seyn], pero tan sólo preparado como ἀλήθεια surgido a la metafísica (ser como οὐσία y οὐσία como ἰδέα).

En el primer comienzo surge la ἀρχή, pero el comenzar [Anfängnis] comienza tan sólo en la intimidad del retroceso. Mas justamente la ἀρχή, el comienzo como disposición de la custodia de los límites y desocultación se esencia en dirección del progreso del comienzo. El comenzar [Anfängnis] comienza como ocaso. En el comenzar el ser [Seyn] ha descendido[14] a la custodia de la despedida.

En el saber del ser [Seyn] como evento, el ser [Seyn] ya sido repuesto, pero no apartado. Tampoco ha de ser apartado. Y no obstante la diferencia capta al ser [Seyn] en el comenzar [Anfängnis] del ocaso y de la despedida.

Por ello, en el tránsito al otro comienzo el ser [Seyn] permanece aún por mucho tiempo lo dicho. Y no obstante tiene que ser osado alguna vez el paso al reponerse también del ser [Seyn]. Tan sólo entonces se torna verdad la palabra: πάντα γὰρ τολμητέον – todo, a saber, es por osar, no sólo el ente en totalidad, no sólo la entidad, no sólo el ser, sino hasta el ser [Seyn].

Pero el aventurar es la disposición al reponerse del ser [Seyn]. Reponerse es más inicial que toda superación, más inicial también que toda "sobreasunción" [Aufhebung]. Pues reponerse es al mismo tiempo el esenciarse del ser [Seyn] mismo en la comenzabilidad.

En el reponerse del ser [Seyn] con respecto al comenzar [Anfängnis] de la despedida, el ser [Seyn] es dicho e interrogado, a fin de que se realice el silenciamiento de su reponerse en el comienzo.

El reponerse del ser [Seyn] contiene la garantía de la auténtica, es decir, inicial cuestiona-bilidad del ser [Seyn]. El reponerse no es degradación del ser [Seyn] sino la última dignificación.

El reponerse del ser [Seyn], en sí mismo un evento según la historia del ser [Seyn], se confundirá apenas con el aparente apartamiento del "ser" a través de la proclamación del "devenir". Prescindiendo de que

14. En el texto original, como en otros casos, una familia de palabras despliega un contexto de sentido, en torno al verbo raíz 'gehen', ir, andar: 'Fortgang', continuación, progreso; 'Untergang', ocaso; 'untergehen', descender, sumergirse en; 'Rückgang', retroceso; 'Übergang', tránsito. [N. de la T.]

este apartamiento del "ser" tan sólo es un paso de la metafísica moderna, el apartamiento es también sólo una apariencia de una supuesta superación del ser. En verdad se realiza aquí el arresto en el ser [Seyn] expulsado a la incuestionabilidad. El reemplazo del ser por el "devenir" (= la vida = la voluntad de poder) no sólo no es superación alguna del ser, menos un reponerse del ser [Seyn]. Este reemplazo es sólo el enredo en el ente, enredo que se desconoce a sí mismo, pero al mismo tiempo además se traiciona, en tanto precisamente tiene que poner de modo necesario el "ser" como aseguramiento de permanencia de la "vida".

Por el contrario, el reponerse del ser [Seyn] encierra en sí el ingreso a la intimidad de su esencia como del comienzo.

El reponerse del ser [Seyn] requiere el dicho puro del ser [Seyn] mismo. Pero el reponerse es a la vez la custodia del ser [Seyn] en el ocaso de la despedida.

En ello reside: en el dicho del ser [Seyn] lo propiamente dicho no es el ser [Seyn] sino el evento del comienzo, que ya no es abordable como ser [Seyn].

La pregunta por el ser pregunta primero inicialmente por el ser del ente, sin a la vez solidificarse ya en la pregunta acerca de "lo que" es el ente. En un primer inicio ha sido interrogado el ser y sólo éste, pero al mismo tiempo ha sido nombrado y considerado el ente. Mas la diferenciación no significa nada. El ser ha sido preguntado sólo para nombrar a él mismo, pero aquí el ser no es dicho inicialmente, sino casi desconocidamente la ἀλήθεια y luego la φύσις.

La pregunta por el ser desde Platón pregunta decididamente qué es el ente. La pregunta por el ser mismo que suena en un primer inicio, pero no desplegada, ha sido abandonada, mejor dicho no conocida y así no admitida en consideración alguna.

Ahora es la pregunta por la esencia del ente y por las "esencialidades", que luego son nuevamente alojadas bajo un ente supremo. Pero si se pregunta por la esencia del ser [Seyn], entonces se devela pronto cómo el ser [Seyn] de regreso se salva en su propia verdad y esta verdad misma se determina como ser [Seyn]. El ser [Seyn] del ser [Seyn] es entonces sólo el nombre para la inicialidad del comienzo, desde la cual se torna necesario el reponerse del ser [Seyn] en la despedida.

Ya el ser [Seyn] mismo es bastante difícil y apenas pensable para todos nosotros, procedentes de la tradición metafísica y calculadores aferrados a ella. Pues el ser [Seyn] exige la negación del auxilio de todo tipo de correspondencia. Este apresurado refugio, que desearía sin embargo explicarse o aclararse el ser [Seyn] desde otro, es el verdadero desacierto; pues este otro con respecto al ser [Seyn] es siempre sólo el ente. Pero además de ello el ser [Seyn] no tolera el traslado a lo correspondiente, porque él mismo y sólo él es la sentencia y la palabra y el que dispone.

El ser [Seyn] sólo puede ser nombrado por sí mismo, *él* mismo es el

dicho. Y lo difícil para el hombre muy hablador es encontrar en una palabra esencial lo suficiente para el encarecimiento en lo inicial.

El ser [Seyn] no es lo omniposibilitante, en tanto en el posibilitar se piensa de inmediato la referencia a realidad y realización; el ser]Seyn] no es lo incondicional, pero tampoco lo condicionado. El ser [Seyn] no es lo más elevado ni lo más bajo; el ser es sólo el ser [Seyn] y ello dice: el comienzo.

Más difícil que la sujeción al ser [Seyn] mismo y la renuncia a correspondencias desde el ente es sin embargo el reponerse del ser [Seyn] hasta en el comenzar [Anfängnis] del comienzo.

Lo que este reponerse exige es un ánimo, que permanezca decidido en lo simple para lo único del comienzo. Y justamente esta pobreza de ánimo es lo que consiente más difícilmente a la esencia calculadora-metafísica, en tanto esta pobreza encierra en sí la continuidad de la plenitud de lo inicial, que nos hace esperar en su comenzar [Anfängnis], pero no esperar a un ente que llega, sino a la lejanía de la despedida. El esperar y la vigilancia no es ningún no tener y tan sólo-querer-tener, tampoco un puro "tener", sino el estar dispuesto a la voz de lo disponiente mismo, es la pertenencia al comenzar, es dignificación de la dignidad, que acaece a todo como comienzo, es el no requerir "poder" y con ello la despedida de toda entidad del ente.

7. La despedida

La esencia del ser [Seyn] es el comienzo. El comenzar [Anfängnis] del comienzo es la despedida. El comenzar [Anfängnis] es el evento del ocaso. El ocaso es la intimidad del comenzar [Anfängnis]. La despedida es el lejano advenimiento del ocultarse de la custodia del progreso en el comienzo.

La despedida es advenimiento, no en el presenciarse de un presente ante la mano, sino advenimiento inicial, que retrocede a sí y se detiene en su más lejana lejanía.

La esencia de desocultación y evento han de ser pensadas aquí conjuntamente, para pensar siempre en lo inicial y no deslizarse apartándose en la representación de "desaguaderos".

La despedida tampoco mienta aquí una pérdida o una renuncia, no significa una relación entre entes, experimentada a partir de éstos.

Nativos sólo en el ser [Seyn], podemos saber un mínimo del comenzar [Anfängnis] del comienzo y pensar la despedida.

El ocaso en la despedida parece ser de plena negatividad, cuando pensamos metafísicamente. Es, sin embargo, el comienzo, cuando interrogamos al ser [Seyn] según la historia del ser [Seyn].

El evento del comienzo es el ocaso.

El ocaso es la despedida.

La despedida es la intimidad del acaecer-apropiador inicial, que en la despedida es puro poetizar, poetizar que permanece inicial ante toda poesía de los "poetas" y modo de interpretación de los "pensadores".

La despedida es el ocultamiento del comienzo en la intimidad de su acaeciente comenzar [Anfängnis].

La superación de la metafísica (de la verdad del ente) es el preludio según la historia del ser [Seyn] del reponerse mismo del ser [Seyn].

El ocaso del ser [Seyn] en el comenzar [Anfängnis] de la despedida.

El evento del comienzo es el ocaso en la despedida.

Ocaso y despedida no son "algo negativo" sino el comenzar [Anfängnis] de la intimidad del comienzo.

En el decir, que en procedencia según la historia del ser [Seyn] dice el evento del comienzo, reina la "co-respondencia".[15]

El lenguaje procede de la despedida.

El lenguaje responde al comienzo.

La co-respondencia es doble.

Y porque aquí el dicho es de la despedida, por ello tiene que ser hablado desde lo próximo e hipercercano de la más habitual tenencia.

El ser en la tenencia de la "diferenciación".

La diferenciación – la despedida.

La despedida es el ocaso de la desocultación bajo el abrigo de la dignidad, que como intimidad del custodiante advenimiento queda atrás en la inicial lejanía y deja puesto el comienzo en su singularidad.

Tan sólo en la despedida comienza el inicial comenzar [Anfängnis] del comienzo. Aquí no se requiere ningún efecto y ninguna causalidad.

La despedida transfiere cada cosa a su propio y lo deja en éste y otorga así al ente el resurgir desde sí mismo.

Todo resurgir [Erständnis] del [ente] al ente es evento-apropiador.

La despedida no es fin y cese, pero es lo último del comienzo, a través de lo cual retrocede a sí mismo y toma el comenzar [Anfängnis] en sí al paso para sólo aún puramente comenzar y sólo esto.

Lo "último" del comienzo es sólo la inicialidad de su primero, es decir de la ocultación. En la despedida comienza la ocultación misma y desocultación puede ser tan sólo ahora un obsequio, cuya donación nunca aminora el reino de lo único.

En la despedida el comienzo se capta al paso en su dignidad y oscila

15. 'Ent-sprechung' en el texto original hace evidente referencia, a través del prefijo, a la procedencia del hablar; lo traducimos por 'co-respondencia', si bien aquí el prefijo indique 'con'. [N. de la T.]

fuera en la singularidad de la calma, para la cual tiempo y eternidad no son medidas posibles, puesto que la singularidad no tolera medición alguna y no requiere duración para asegurarse una subsistencia.

Pero explicado y calculado desde el ente, la esencia en ocaso del ser [Seyn], que en la despedida se conserva su inicial dignidad, es lo plenamente sin sentido. Si la metafísica y la concepción de mundo pudieran animarse a proclamar el ser [Seyn] como lo sin sentido, entonces ambas alcanzarían aún, sin embargo, a través de ello esa cercanía al ser [Seyn] que queda concedida a su olvido del ser. Por cierto, este rechazo del ser [Seyn] nunca puede dar con el ser [Seyn] mismo.

Toda metafísica es incapaz de despedida, es decir, impotente con respecto al comienzo.

8. Comienzo y velo y evento

El velo en el comienzo es que él como co-mienzo busca la despedida en sí y detiene por adelantado, sin embargo de modo que ello surge como surgimiento y la ocultación es velada a través de la admitida primacía de la desocultación. El sobrevelamiento del comienzo pertenece al comenzar [Anfängnis].

El sobrevelamiento presta una seña de la esencia inicial de la diferenciación del ser [Seyn] con respecto al ente.

El sobrevelamiento es el más íntimo ocultamiento.

A la velada esencia del ser [Seyn] pertenece también la "nada". La nada, como entretanto notificado en la diferenciación, pertenece al comienzo. Pues éste es evento-apropiador y éste es el sobrevenir del entretanto.

9. Comienzo y sublevación

El evento-apropiador es como sobrevenir del entretanto el llamado de la carencia de nada en el ser, para ser como ente. De este modo el ente se subleva a sí mismo. En tanto es transferido al ser, se apropia de éste de modo que el ente en adelante se da como lo que en sí lleva y manifiesta al ser, lo que por ello tiene que tornarse también medida y suelo de la determinación del ser, que así ya se ha avenido a la entidad. De este modo el ente se subleva contra el ser (como evento-apropiador). Esta sublevación acaece desde el comienzo y pertenece a él, que corre el peligro de que desde esta sublevación se establezca el entierro de la verdad del ser [Seyn]. Este peligro tiene su agudeza en que se oculta en la apariencia de que, sin embargo, tan sólo así el ser sería llevado a su dignidad. La metafísica ejerce esta apariencia.

10. El ser [Seyn] como permanecer

Desde que el ser se ha desocultado como presenciarse, su esencia se desplaza a la estabilidad.

Y desde que casi al mismo tiempo el no ente apareció como lo cambiante, el ser tuvo que ser concebido como lo permanente. La interpretación teológico-causal del ente hizo el resto y planteó lo eterno como lo propio del ente.

Sea que entonces más tarde se pospusiera el ser al devenir, o bien se le dejara la primacía, cada vez mantuvo en adelante el permanecer como la determinación distintiva.

Pero la esencia del permanecer es ambigua; ya en el presenciarse reside lo doble, en tanto surgimiento ser tomado transitoriamente como escape, o en tanto llegada fijado en la estabilización de lo existente. Si el presenciarse es determinado inicialmente a partir del surgimiento, entonces el permanecer no puede experimentar en el primer comienzo ninguna fundamentación, porque el primer comienzo oculta aún el comenzar. Pero cuando el comenzar [Anfängnis] del comienzo es pensado como fundamento esencial del permanecer, entonces el permanecer es el no abandonar la inicialidad y no se determina a través del durar y continuar. Al contrario: su distinción es justamente el *no*-proseguir desde el comienzo y la intimidad en lo singular de la insolitud del comienzo. "El permanecer" pensado así es entonces pensado históricamente contra toda habituación metafísica.

Hasta qué punto Hölderlin en su palabra acerca de la fundación mentaba este permanecer según la historia del ser [Seyn], hasta qué punto sin embargo no pensaba y buscaba lo estable concebido metafísicamente, es apenas decidible.

Con el reponerse del ser [Seyn] "el permanecer" pierde peso como rasgo esencial del ser [Seyn]. Pero sería erróneo pensar querer extraer de allí que ahora "permaneciera" sólo lo no estable; pues aun éste pertenece como esencia contraria a lo permanente y se mantiene fuera de lo inicial.

Sólo que, de regreso a este "permanecer", tiene que ser aún pensada [er-dacht] la esencia inicial del permanecer.

La esencia metafísica del permanecer se determina desde el presenciarse. Éste oculta ya el surgimiento y la desocultación y con ello el comenzar [Anfängnis] del comienzo.

La esencia inicial del permanecer consiste en el regreso al comienzo, en la despedida. Ésta es el íntimo no-continuar desde el comienzo, porque la despedida ha dejado tras de sí todo acceso de progreso.

A este permanecer inicial sólo corresponde la instancia del ser-ahí.

Lo permanente inicial es el comienzo mismo como el recoger-se de la despedida.

Todo sentido de "duración" pierde aquí su peso.

11. *La inexplicabilidad del ser [Seyn]*

Admitirla significa saber el comienzo y la despedida. El comenzar [Anfängnis] es el fundamento del carácter poético del ser [Seyn].

La despedida es el fundamento de la no menesterosidad de efecto del ser [Seyn] en referencia al ente.

Esta esencia inicial-despidiente del ser [Seyn], que así repone su "esencia" misma en la esencialidad como comienzo y despedida, permanece inaccesible a todo pensar metafísico. La entidad como voluntad de poder, cuya esencia se mantiene aún escondida en la maquinación, está separada por un abismo del ser [Seyn].

Desde la voluntad de poder y de toda determinación del ser como realidad el ser [Seyn] nunca es ni siquiera sospechable, menos aún por saber que hasta el ser [Seyn] ingresa aún en el reponerse, para encontrar su abrigo en la intimidad del comienzo.

La esencia inicial del ser [Seyn] lleva a todo otro ámbito la pregunta por la referencia del ser [Seyn] a la humanidad y a la divinidad.

12. *El evento del comienzo y la localidad de la esencia humana*

La *local*idad de la *esencia* humana es el dónde, que a esta esencia es asignado, cuando es transferido a ella misma, en tanto esta esencia ha sido determinada a través de la referencia al ser.

La transferencia es la asignación al comienzo como comienzo.

La localidad, el dónde, es el *ser-ahí.*

El ser-ahí es como ser él mismo eventual y no un "ente", en el que el ser [Seyn] tan sólo incursiona. El ser-ahí pertenece al ser [Seyn]; pero nunca el ser es [Seyn] por gracia del ser-ahí; tanto menos el ser-ahí es por gracia y del tipo de una humanidad.

13. *El ser y el hombre histórico*

El hombre histórico es aquel que se encuentra en una verdad del ente y con ello aunque sin saberlo reivindica la verdad del ser.

El ser distingue al hombre como histórico.

El ser reivindica el sobrevenir del hombre en el modo del eventual acaso y a saber necesariamente. No obstante el ser [Seyn] no se torna dependiente del hombre o hasta sólo su hechura en el sentido de objetividad del representar humano.

En el ser [Seyn] se esencia la reivindicación del hombre como el guardián de la verdad del ente.

Ser es esencialmente palabra – como evento-apropiador, es decir como comienzo.

Ser es comienzo y tiene su esencia en el comenzar [Anfängnis].

A través de esta referencia esencial del ser al hombre histórico, el ser [Seyn] nunca deviene antropomórfico, porque la referencia no consiste en que el hombre, tomado de alguna manera en sí, fabrique al ser. La esencia del hombre es más bien determinada a través del ser como perteneciente a él, en lo que se podría ver una dependencia del ser con respecto al "hombre", en tanto el ser [Seyn] requiere al hombre – pero requiere al hombre como siendo históricamente y siendo así es sólo en el acaso del ser [Seyn].

Todo contar con dependencias, que silenciosamente ya ha subordinado un "hombre" presente ante la mano y un "ser en sí" y entonces antepone el uno o el otro en perjuicio del otro, todo dialéctico aquí y allá en un circuito de representatividad no más fundamentado o tenido por "cierto" – esto no tiene aquí sostén alguno. Aquí todo lo que pertenece al modo de pensar metafísico tiene que ser despedido. Aquí tiene que pensarse desde lo inicial. Y ello exige siempre de nuevo la renuncia a la información cercana, a explicar lo inicial con ayuda del origen.

En el evento del comienzo sucumbe la esencia humana como animal rationale. Inicial es sólo el ser-ahí. Pero aun el *ser*-ahí queda sólo el epílogo según la historia del *ser [Seyn]* con respecto al comenzar [Anfängnis] del comienzo como ocaso.

Humanidades y divinidades son inicialmente sacudidas en la esencia y en la reivindicación esencial.

En tanto en el ocaso en general aún es recordado el hombre, permanece todo esto abismalmente diferente de todo tipo de esfuerzo en torno al hombre según cualquiera de las muchas formas de "humanismo" (este nombre ha sido mentado aquí según la historia del ser [Seyn] y de la metafísica; cf. el tratado *La teoría platónica de la verdad*,[16] 1941).

Humanismo o antropologismo son humanamente aspectos últimos del planetarismo; en ellos se resuelve la largamente escondida mismidad esencial de "historia" y "técnica" en forma de devastación del globo terráqueo.

16. En *Wegmarken, Gesamtausgabe*, t. 9, ed. por F.W. von Herrmann, Francfort del Meno, 2004^3, pp. 203-238 [*Hitos*, trad. al castellano de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pp. 173-198].

14. El dicho de la diferencia

El dicho es 1. un nombrar el comienzo.
2. una procedencia del íntimo comenzar [Anfängnis] del comienzo (según el dicho)
3. un poetizar, mas inicial pues que toda palabra "poética" y de cada palabra "metafísica".
4. él mismo eventual; no hechura.
5. no enunciable; cada vez inicial.

Por ello la palabra "el dicho" es empleada aquí simplemente y no mienta un tipo de comunicación. El nombrar calla, el denominar como proveer de nombre publica.

En el dicho, que es de ocaso, es otorgada constantemente una posibilidad de custodia, constantemente ha sido divisada la ocultación, pero expresamente esta misma y así más inicialmente el primer comienzo.

De este modo *"diferencia"* es la palabra de la *"despedida"* y del *ocaso*.[17]

Lo según el dicho de este lenguaje.

La palabra del dicho nunca es enunciado en el sentido de que él, el dicho, pudiera constituir y agotar lo por nombrar. Pero la inagotabilidad tampoco mienta que quedaría un resto, que se aminoraría con el tiempo del decir. El dicho es un enunciado, significa, él dice inicialmente cada vez ocultando inicialmente el comienzo. En todo interpretar se encuentra cada vez una singularidad cuya verdad tiene su peso esencial en que la interpretación es historia-fundante, esto es, hace necesario otra interpretación, igual que ella inicial y diferente de ella. (Por el contrario, la interpretación historiográfica tiene el empeño de hacer superfluo todo explicar ulterior.)

La palabra del dicho nunca sabe ella misma "lo que" dice, cuando con el "que" se mienta una representada totalidad de singularidades, que en sí oculta un comienzo.

Pero la palabra del dicho puede estar predispuesta por la voz de lo no dicho. De este modo el dicho y su palabra es lo que propiamente escucha, escuchando lo no dicho, sujeto al comienzo, en ocaso hacia éste, histórico.

Reconoce que en correspondencia a la referencia esencial entre el ser [Seyn] y la esencia humana ha sido necesariamente exigido el ingreso a la inesencia histórica de esta referencia en el fin de la metafísica. Por ello, por la misma razón que hace "necesario" el decir del comienzo, tiene también ante todo y aún siempre que ser conombrado "el hombre".

17. En el texto original se destaca el sentido que otorga el prefijo: *Unter*gang. [N. de la T.]

Hay que soportar la apariencia por de pronto insuprimible de antropologismo. Pero con ello también el permanente debilitamiento del dicho, sí hasta su transitoria tergiversación a lo "existencial". Esto es sólo una de las muchas formas del humanismo.

Extraño es el dicho en esencia y sin embargo tiene que permanecer accesible como tarea.

Aquí no se da enunciado alguno como en un circuito asegurado y reconocido. Pero tampoco rige aquí el poner arbitrario de lo que sin seña e indicación permanece sólo "incomprensible". Mas aquí tampoco se da la intención de una comprensibilidad, que se adueñe de lo comprendido, sólo para deshacerse de la suya de inmediato.

Aquí es el *tránsito* al comienzo.

15. Cómo el decir deviene valoración del evento del comienzo

Sólo de modo que el ser, es decir la entidad del ente, es decir el desasimiento del ser [Seyn] al abandono del ser [Seyn], es decir el ser [Seyn] como evento, es decir el comienzo, es decir el ocaso, es interrogado y examinado.

Un curso de este decir es el dicho de la diferencia.

Él, el curso, tiene que partir de la *diferenciación.* Pero para tan sólo valorarla, tiene que experimentarse una estancia del hombre.

La estancia es tal de la esencia humana como históricamente metafísica (planetarismo e idiotismo).

La capciosa apariencia del aferrarse al hombre se encuentra fundamentada en la esencia de la metafísica; el actual antropologismo es sólo una consecuencia de ello (cf. *La teoría platónica de la verdad*).[18]

Pero ¿si ya estuviera decidido dejar atrás todo lo humano y sus pretensiones, no permanecería sin embargo el hombre – también en el comienzo? ¿No tendría por primera vez que preservar su esencia? ¿No requeriría recién aquí ayuda? No ayuda – sino señas. Y las señas del ser [Seyn]. Y estas señas tienen consigo la embajada de lo que va al ocaso – llevan ante sí la necesidad de decisión. En ellas mismas y con ello en el ánimo de valoración se separan las humanidades.

El ánimo-de dignidad resuelve la confrontación de la historicidad y la ahistoricidad.

La historicidad no tiene nada en común con la metafísica (historiografía y técnica). Pero la ahistoricidad es la idolatrización de la historiografía en la *técnica del orden de masas.*

18. En *Wegmarken, Gesamtausgabe,* t. 9, pp. 203-238.

La estancia de la esencia humana se hace manifiesta en primer lugar a través del planetarismo. Pero el planetarismo de inmediato tiene que ser pensado según la historia del ser [Seyn], sin que ya la historia del ser [Seyn] se haga nombrar. Al planetarismo corresponde el idiotismo.

16. La estancia esencial moderna del hombre Planetarismo e idiotismo

El hombre permanece en el abandono del ser. Y el modo del permanecer es el olvido del ser.

Estancia: 1. en lo que el hombre se detiene.
2. en donde se detiene.
3. lo que constituye al espacio-tiempo
(historiografía-técnica)

La estancia ha sido determinada en dos aspectos esenciales, en sí necesariamente correspondientes:

a través del planetarismo (*Reflexiones* XV, 17, 20)[19]
a través del idiotismo (*Reflexiones* XV, 22)[20]

El planetarismo no mienta sólo la extensión abarcadora de una situación histórica sobre el entero planeta, sino el fundamento esencial de lo que se difunde como "igualdad" de las humanidades (*ordenamiento* masivo al servicio del poder mundial, que a su vez promueve la esencia masiva, para asegurar a sí mismo una necesidad y al mismo tiempo un medio de poder).

El "idiotismo" no mienta una determinación psiquiátrica de limitación del espíritu y el alma, sino esa determinación de la situación histórica, conforme a la cual cada uno en todo tiempo reconoce por doquier su ἴδιον – su propio como lo igual con lo propio de todos los otros y lo ejerce voluntariamente o sin saberlo. La esencia según la historia del ser [Seyn] incondicional del se [Man] es el idiotismo.

17. Las palabras conductoras acerca del ser [Seyn] (cf. S.V. 1941, Manuscr. Zus. 16)[21]

(Hasta qué punto las palabras conductoras dicen contrariamente en apariencia el ser [Seyn] mismo y al mismo tiempo su representatividad –inteligibilidad–.)

19. Previsto para el tomo 96 de *Gesamtausgabe*.

20. Previsto para el tomo 96 de *Gesamtausgabe*.

21. *Grundbegriffe*, *Gesamtausgabe*, t. 51.

El dicho de estas palabras conductoras dice:
El ser es la diferencia.

– diferencia[22]
arbitramiento [Schiednis]
evento-apropiador
comienzo[23]
ocaso
– despedida

La des-pedida del "es".

La superación del ser [Seyn] como el ocaso de la nada.

Lo según el dicho del decir del ser [Seyn].

Las *palabras conductoras* como acompañamiento en la inexperta estancia con respecto a la localidad de la *esencia* humana: al ser-ahí – ser [Seyn]. Pero así, sin embargo adjudicado al hombre en un sentido por cierto esencialmente necesario pero ligeramente capcioso.

¿Cómo a partir de aquí el paso al comienzo como esencia del ser?

Sobre el dicho de la *diferencia.*

Pero diferencia de modo eventual.

No mero arrojo y rechazo; hasta aun así, como si el ser fuera lo arrojado – ¿de dónde? ¡o a pesar de ello!

Arrojo del comienzo de una *esencia.*

Hasta qué punto el comenzar [Anfängnis] es nombrado a través de "sobreabundancia", etc. Hasta qué punto la *entidad* es nombrada a través de "lo más vacío", etcétera.

¿Qué es la entidad (οὐσία) con referencia al comienzo? ¿La inicial inesencia del ser?

18. La esencia del ser [Seyn]

La diferenciación
La diferencia
Arrojo – estar arrojado
Acaso
Evento

22. El autor emplea como en otros muchos casos una familia de palabras, que no se logra reproducir en castellano, que remite a la raíz y crea un contexto de sentido; en este caso sobre el verbo raíz 'scheiden', separar, dividir; 'Unterschied', 'Schiednis', 'Abschied', que traducimos respectivamente por 'diferencia', 'arbitramiento', 'despedida'. [N. de la T.]

23. Ídem en 'Anfang', comienzo y 'Untergang', ocaso, 'anfänglich' que traducimos por inicial con el sentido de relativo al comienzo, para distinguirlo de 'anfangend', comenzante o que comienza, también empleado por el autor. [N. de la T.]

Comienzo
Comenzar [Anfängnis]
Ocaso
Despedida

–

La esencia del ser [Seyn] ya no puede ser sólo ser [Seyn] – la referencia esencial del ser [Seyn] al hombre tiene que conocer al hombre sólo aún como historia, es decir, como esenciarse de la verdad.

Dejar volver todo a la intimidad de la despedida.

19. El comenzar [Anfängnis] del comienzo

El comenzar [Anfängnis] es la "esencia", esto dice aquí el comenzar del comienzo. Puesto que el comienzo comienza y el comenzar es siempre más inicial y ello no puede significar un progreso del mero ascenso, sino la respectiva singularización a la singularidad de un comienzo, por ello el comenzar [Anfängnis] no puede ser nombrado en una palabra. Además apenas sabemos del comenzar [Anfängnis] de los comienzos experimentables. Y cada vez nos exponemos al peligro de extraer algo "general" de los comienzos y aun sellar esto mismo como un comienzo.

La palabra "el comienzo" permanece plurívoca y tiene que conservar esa plurivocidad, porque de este modo sostiene el comenzar [Anfagnis] del comienzo en lo inicial y nunca deja convertirse el comienzo en algo explicado y un "fin".

"El comienzo" puede decir: todo respectivo comenzar y la abrupta diversidad de los comienzos, cuya singularidad así, en todo caso, de alguna manera se ha extinguido.

"El comienzo" puede decir: el respectivo singular comienzo en su singularidad. "El comienzo" puede decir: la inicial confrontación de los comienzos en la resolución del comenzar [Anfängnis], resolución que es la esencia de la historia. "El comienzo" puede decir: el comenzar [Anfängnis] del comienzo.

El dicho "acerca del comienzo" dice todo esto y con ello nunca enuncia[24] lo que el comienzo es. El dicho no agota al comienzo, como si valiera sólo delimitar un concepto. El dicho es "inicial", no sólo porque dice "acerca del" comienzo, sino porque permanece determinado a través de su comenzar [Anfängnis] y dice de tal modo la singularidad del comienzo que no la agota.

24. En el texto original 'aussagen', que traducimos por 'enunciar', en relación con el verbo anterior 'sagen', decir, indica a través del prefijo 'aus' una exhaustividad que no se manifiesta en la traducción. [N. de la T.]

Lo que aquí sin embargo nombra la palabra “el comienzo” no es extraíble de una significación captada al paso ni tampoco el empleo habitual de la palabra puede ofrecer un soporte, para llevar al saber lo por nombrar y nombrado.

La palabra “el comienzo” es aquí reivindicada con cierto arbitrio como la palabra para el esenciarse del ser [Seyn] mismo. Sin embargo el arbitrio de esta elección de palabra es sólo un “cierto”, porque en verdad el ser en época temprana del pensar es nombrado ἀρχή.

20. El permanecer

El modo más puro del permanecer, porque inicial, porque en ocaso, es el faltar. En éste va a un único advenimiento. Tal advenimiento se sostiene en la lejanía y sostiene fuera la lejanía misma en la despedida. El faltar es la pura desocultación del adviniente (nunca aún y nunca respectivamente llegado y recién llegado) evadirse [Entgängnis). Tal advenimiento abandonó todo ente y se ha recogido en un puro faltar. Éste irradia un brillo de la inicial dignidad del comienzo. El advenimiento del evadirse [Entgägnis] desoculto en el faltar es la inicial osadía de reivindicación de todo, en tanto el faltar como despedida despide a cada cosa, con toda su estabilidad sólo aparentemente producida y atribuida desde el ente, en lo no permanecible.

El faltar es el permanecer desde la despedida. Este faltar no es ningún cesar, sino que es la esencia íntima del comenzar en ocaso.

Sin embargo, la despedida del ente no se pone a crear nada en el ente, no produce nada en él del tipo del apartamiento. De todo otro modo y contra la expectativa habitual, tan sólo la despedida eleva al ente a la única oportunidad en la que puede ser elevado por encima de sí mismo, para surgir a lo abierto, lo que si no le permanecería rehusado. Tan sólo la despedida lleva (eventualmente, no como nexo operativo) el ente a la insolitud de su sencillez esencial y ser primero propios del ser [Seyn].

El faltar es eventualmente el acaecimiento-apropiador del transferir al advenimiento del evadirse [Entgägnis].

El faltar no es un cesar, ni es sin embargo tampoco sólo ausencia. El faltar[25] trae el evadirse, es advenimiento de la lejanía en la lejanía. El ausentarse aleja por el contrario a la presencia y se agota en este alejar.

25. ‘Aus-bleiben’, que traducimos por ‘faltar’, en el texto original hace evidente referencia al verbo raíz ‘bleiben’, permanecer, con el significado estar-afuera. [N. de la T.]

21. El comienzo es la dignidad del ser [Seyn]

Dignidad es propio del ser [Seyn] no gracias a una valoración tan sólo aportada a él. Tan sólo dignidad permite, así, un valorar y le concede el espacio de juego de sus intentos, que por cierto tienen que quedarse siempre bajo la dignidad.

La dignidad es el comenzar [Anfängnis] del comienzo, tampoco es por lo tanto un carácter del ser [Seyn], sino él mismo, pero en su esenciarse en ocaso.

La dignidad es, como el comienzo en ocaso, inicialmente el ser [Seyn].

La dignidad es la que puramente se sostiene en la intimidad del comienzo, que a partir de ella permanece alejada, que retorna al comienzo y desocultamiento vuelto a este retorno de la ocultación que así guarda su inicialidad.

La dignidad es la serenidad del ocaso en la despedida del ocultamiento.

Si lo abierto del desocultamiento de la ocultación se torna o no alguna vez público es indiferente para la dignidad. Hasta cae en lo inesencial si el comenzar [Anfängnis] del comienzo llega o no a una comunicación. Lo único digno de la dignidad es sólo que el dicho acaezca. Digno de la dignidad es sólo el pensar del ser [Seyn]: que acaezca y si no nada.

El evento basta, e innecesariamente, de ninguna verdadera indigencia inicial ha surgido esto, que una humanidad jamás escuche historiográficamente algo de tal pensar, ni siquiera a través de un deformante saber de oídas.

El comienzo acaece, a saber, la calma del ser-ahí y una indecible instancia en ésta. Pero por lo demás no requiere "publicación".

Sólo que, evento-apropiador del comienzo, acaezca; sólo la inicialidad de este único que del ser [Seyn] basta al ser [Seyn].

Si el ser [Seyn] como sobrevenencia llega en lo abierto del ente e irrumpe como acaso en el ente, permanece siempre casu-al.

22. El último paso del pensar
(cf. La dignidad del ser [Seyn])

Cómo debía restar ya realizado y aún sólo vislumbrado, donde sin embargo el pensar sólo aproximadamente se ha encontrado en lo provisional de su esencia. Pero el último paso llega en verdad por último, pero no al "fin", sino en el verdadero comienzo del pensar.

Y el último paso del pensar conduce al saber acerca del ser [Seyn], donde se hace evidente que, *porque* el pensar en tanto acaecido pertenece al evento, precisamente por ello la publicación del dicho del ser [Seyn]

no puede ser esencial para éste. El carácter eventual del pensar exige de éste el ingreso a la calma del puro comenzar [Anfängnis].

En el ente y su publicidad parece como que no acaeciera nada y nada más que lo que constituye la partida, los cursos y los manejos del ente.

El último paso del pensar es el saber acerca de la pura pertenencia de este pensar en su singularidad al único comenzar [Anfängnis] del ser [Seyn].

El último paso del pensar es el saber que el pensar así acaecido puede ser la única dignificación de la dignidad del comienzo. El ser [Seyn] acaece al pensar, necesita a éste en la extrema indigencia de la pura dignificación separada. El ser [Seyn] en su comenzar [Anfängnis] necesita al pensar y exige la indigencia del ser-ahí y para ella la necesidad de hombres singulares. Pero el ser [Seyn] no necesita el conocimiento y el ser conocido del ente, no necesita al ente y su publicidad y eficacia.

El último paso del pensar es un saber acerca del comenzar [Anfängnis] del ser [Seyn] como del evento, pero en donde este saber mismo no progresa hacia un conocimiento y algo conocido y se extiende como algo conocido.[26] Este saber "permanece" desconocido. Y su "permanecer" fuera de lo conocido, pero también cognoscible, es del tipo del *faltar*,[27] es inicial transferencia al evento.

Que este saber sabe acerca de sí mismo, pero respectivamente sólo de modo que piensa al ser [Seyn] e insta en la pertenecia al ser [Seyn] y ha sido acaecido desde el arrojo del ser [Seyn], este autosaberse no pone al pensar por encima de sí mismo en un propio frente al ser [Seyn]. Este autosaberse tiene en sí sólo una consecuencia esencial, que tiene que permanecer en el silencio acerca de cuándo y cómo únicamente el comenzar [Anfängnis] del comienzo acaece su algo inicial.

Cuando entonces este saber se tornara conocido, no sería este saber; pero tal vez un recuerdo del comienzo; tal vez una huella perdida del ser [Seyn], que conduce pasando por el ente.

Este paso por delante de la huella del ser [Seyn] tendría, evidentemente, a causa de su íntima inicialidad, que llevar al ente a un brillo esencial, en el cual abandonara todo poderío y en el reflejo de la dignidad del ser [Seyn] resurgiera a una única simplicidad de sus cosas. Ello evidentemente de modo que nunca podría ser explicado a partir del ente, *desde donde* esta suavidad del ser [Seyn], que de imediato se opone a toda debilidad, es como el acto de violencia.

26. Aquí 'conocido' traduce a 'Bekanntes', en el sentido de sabido por todos porque es conocido, mientras los anteriores 'conocimiento' y 'conocido' traducían a 'Erkenntnis' y 'Erkannte', en el sentido del acto de conocimiento y reconocimiento de algo y del fruto del mismo. [N. de la T.]

27. Véase nota 25. [N. de la T.]

El paso por delante de la huella del ser [Seyn] tendría que conducir a la cercanía de una resolución, a través de la cual una humanidad y una divinidad se tornarían necesidad para el ente, de cuyo volverse-a se ensamblara una historia del mundo, en la que el mundo sólo dejara reinar la valoración del ser [Seyn], sin ser dispensado, conforme a la abismosidad del ser [Seyn], de experimentar y soportar también la desunión del ente y el dolor del ente.

Pero esta huella del ser [Seyn], que el comienzo traza, no la encontraremos aún por mucho tiempo, porque estamos todavía demasiado lejos del presentimiento de lo que es pensar y que tiene que acaecer en el evento.

Pero podemos intentar, prepensar en este pensar.

Pero tenemos que preparar, que pueda haber precursores de este pensar. Decimos la diferencia del ser y del ente.

23. El comienzo y la ocultación

Porque el comenzar [Anfängnis] del comienzo es el ocaso en el ocultamiento, por ello el ser [Seyn] tiene que permanecer oculto cuando el ser [Seyn] se repone en el comenzante comienzo.

La esencia inicial del ser [Seyn] puede haberse transformado hace mucho tiempo, sin que en el ámbito de las acciones y de las necesidades se modifique lo más mínimo.

El ser [Seyn] tiene que permanecer en el decir y de este modo ofrecer siempre al ente la garantía de replicar a la apariencia el ser [Seyn]. Pero mientras al ser [Seyn] sólo ser [Seyn] puede replicar, en ello ya como réplica tiene que permanecer acaecimiento.

La ré-plica al ser [Seyn] es el ser-ahí.

24. "Ocultación"

a partir de la esencia de la ἀλήθεια.

Más tarde bajo incorporación de la *repraesentatio.*

modernamente transformada en *"cierre"* (naturaleza);

Contracción como fuerza raigal de la "existencia" como manifestarse. Todo puesto sobre la subjetividad y "certeza".

*

Por el contrario, ocultación desde abandono del ser.

Historia de la metafísica como de la verdad del *ente en su primacía ante el ser.*

Incluido en ello la metafísica moderna.

¡Ocultación como evento *no desdibujado* con la metafísica del absoluto! "Fenomenología del Espíritu".

25. Comienzo y verdad
("verdades eternas")

El comienzo "es" el esenciarse del ser. Ser [Seyn] "es" – se concibe a sí mismo en el comenzar [Anfängnis].

El esenciarse del ser es en el primer comienzo la desocultación, la inocultación (verdad).

"Verdad" pertenece por ello a la esencia del ser [Seyn] y tiene que ser pensada sólo desde aquí.

Pero entretanto el inicio de la metafísica ha traído la transformación de la verdad (de su esencia).

Como distinción del conocer se mueve al circuito del hombre, sea que ahora éste sea convertido en medida de la verdad o que mida su hacer y su "verdad" en lo "verdadero".

Lo "verdadero" es de inmediato aquello a lo que el hombre da subsistencia, sostén y salvación. A lo "verdadero" es desplazado todo lo que da subsistencia. Lo verdadero mismo es lo propiamente estable. La más estable "estabilidad" mienta este calcular, es la eternidad. "Verdades" son "verdades" en tanto "eternas".

El pensar metafísico sobre la verdad ha sido así según diferentes aspectos encadenado por la pregunta de las "verdades eternas" y el problema del "relativismo" presenta sólo el reverso de esta afirmación de las "verdades eternas".

Y por cierto precisamente el relativismo obstruye no acaso sólo la teoría de la "eternidad" de la verdad, [sino] todo preguntar por la verdadera esencia de la esencial singularidad de la verdad. Ésta es, conforme al comenzar [Anfängnis] del ser [Seyn], cada vez una única; pero ello no de modo que rija sólo "por" un "tiempo", donde "el tiempo" es el criterio y el espacio de juego del "regir". Tan sólo la verdad determina, sí, ella misma "el tiempo" en un tiempo y respectivamente en éste; ¿cómo debe entonces éste atribuirse el rol de criterio de la verdad? Verdad es determinante, pero no a través de que se le conceda regir o que ella desde sí rija para.

La verdad se esencia como el ser, que sin efecto deja ser al ente y de este modo eleva el ente al interior (acaece-apropiadoramente) del esenciarse del ser. Preguntar si "es" o tiene que "ser" temporalmente o para siempre es una pregunta sin sentido, que ya ha olvidado que sólo se trata del esenciarse del ser [Seyn] mismo.

¿Qué mienta entonces la proposición del pensar según la historia del

ser [Seyn] acerca de que la verdad "tenga" una historia? Esta versión de la proposición es mala porque supone que "la verdad" sea primero en sí y sea expuesta luego a continuas modificaciones.

La proposición mienta más bien: el esenciarse de la verdad, el modo como la verdad cada vez se esencia singularmente, es el rasgo fundamental de toda historia. Pues historia no es desarrollo de cualesquiera procesos y acontecimientos. Historia es resolución de la esencia de la verdad, pero resolución que tiene ella misma el carácter del evento y éste es el ser [Seyn].

Aquella proposición (la verdad "tiene" una historia) no mienta que la verdad sea sólo "lo verdadero" y éste lo respectivamente cierto en una gradación de la conciencia. Así piensa Hegel "la verdad"; de ningún modo piensa en el ámbito de la esencia de la verdad, sino que como toda metafísica tiene por decidido la verdad como esencia de lo verdadero.

26. Ser [Seyn] y singularidad y verdad

La unidad y copertenencia de la historia se determina desde la singularidad del ser [Seyn]. *En* la singularidad es respectivamente cada uno único y sólo *así* perteneciente a lo uno. No lo general de una multiplicidad (metafísicamente), sino la singularidad de lo simple funda las referencias esenciales a la historia. Sólo desde *estas* referencias es nuevamente determinable la "historiografía", en el caso de que en general no haya caducado con la metafísica.

La singularidad es inicialidad del comienzo. El comienzo *es* respectivamente en tanto único; esta singularidad no excluye los "muchos", pero "los muchos" es ya sólo una apariencia, que recubre lo único a partir del re-presentar.

*

El ser mismo es la ocultación.

¿Qué es esto?

Sólo porque el ser así se esencia, es en el ente inocultación, puede primero e inicialmente aparecer inocultación (γένεσις – φθορά) como ser, puede el aparecer mismo desocultar la esencia del ser.

Verdad
la interpretación de Platón es verdadera
la interpretación de Descartes es verdadera
respectivamente *sólo* en "tiempo" – "historiográficamente" – "relativa" –
¡no!
sino precisamente *no* "sólo"

sino por el contrario en el todo perteneciente al uno – *del esenciarse del ser [Seyn]* – del esenciarse de la verdad misma.

La verdad lo verdadero.

27. El primer comienzo

Lo totalmente extraño y no obstante más propio, que no poseemos ni podemos poseer "nosotros", sino que nos retiene.

En este extrañamiento experimentamos la ocultación como esencia del ser.

En lo inicial de este primer comienzo surge la historia del ser y lo simple de todo lo diverso deviene historiográficamente experimentable.

Incomparable con todas las referencias antes conocidas permanece este uno: el primer comienzo y la historia del ser [Seyn] como *"metafísica"*.

28. El comienzo

Que el ser como desocultación sea surgimiento, sin esenciarse en el ocultamiento hace saber cómo el comienzo [ha] apenas comenzado.

Todavía el comienzo está por delante y por ello el ocaso es más singular que antes.

Por su causa el ente en toda su maquinación no puede ser lo estable y separar al ser de su esencia.

Por ello tan sólo llega el comenzar.

Pero llega como el ser.

Ninguna exploración del ente puede alcanzarlo. Toda haceduría queda vacía.

29. Evento

es aquí como nombre del ser la palabra de muchos sentidos y portación.

1. Acaecer-apropiador: inaugurando lo propio indicarse en éste – comenzar.
2. Acaecer-apropiador: esenciar la intimidad.
3. Acaecer-apropiador: abrigo de lo más propio (como propiedad) en lo propio – Anonadamiento [Nichtung] como dejar-vacío del entretanto desde la propiedad.
4. Acaecer-apropiador: dedicar a lo propio del acaecer – a saber: el ser-ahí.
5. Acaecer-apropiador: trans-ferir a lo propio (el ente al ser).

6. Acaecer-apropiador: historia – “evento-apropiador” – el “que” inicial.
7. Acaecer-apropiador: esenciarse por entero desde lo más propio – (rechazando todo afán y rehusando todo gestionar)

*

El comienzo es el ser

Ser se esencia.
El esenciarse da espacio de tiempo
En el espacio de tiempo “es” entonces “ente”.

El esenciarse del ser es la verdad.
La verdad es el evento-apropiador.
El evento-apropiador ingresa en la propiedad
y es trans-ferencia[28] del ahí.
El evento es comienzo.
El comienzo “es” la verdad.
Verdad es ser.
Por consiguiente se desoculta el ser en el tránsito.
Éste acerca al comienzo.

30. El comienzo y la intimidad

Lo inicial es como desocultación de lo abierto el surgimiento, que sin embargo no se pierde, sino que como surgimiento precisamente permanece ocultación y custodia.

De este modo pertenece al comienzo que no sólo permanezca en su esencia, sino vuelva a su esencia y cada vez sea reunión en lo más inicial. Pero en ello consiste la intimidad, que no es mera interioridad, a la que pertenece lo separado.

Intimidad es precisamente surgimiento, que antes, presenciando, esencia por completo a todo y sin embargo y precisamente así retornando es en sí mismo. Nunca sin embargo como “reflexión”, por cierto como reunión en la oculta inicialidad. Que el comienzo se esencie, en tanto es cada vez más inicial, ello dice, él es la intimidad. Intimidad es la ocultación de la más amplia desocultación, es la reposante retención del obsequiar.

Intimidad es la palabra de la inicialidad del comienzo.

28. Como en anteriores pasajes toda una familia de palabras, que sólo en parte puede replicarse en la traducción castellana, en torno al adjetivo ‘eigen’, propio, crea un contexto de sentido: ‘Eigentum’, propiedad; ‘das Eigene’, lo propio; ‘zueignen’, dedicar; ‘über-eignen’, transferir: ‘Er-eignis’, evento-apropiador; ‘ereignen’, acaecer. [N. de la T.]

31. El ser [Seyn]

El ser [Seyn] es el comienzo. El comienzo es la fundación de lo abismoso.

El ser como el comienzo primero inicial es la custodiante ocultación (y por ello primero φύσις).

El ser como el fin primero inicial es la suelta maquinación.

El fin es la no-inicialidad de un comienzo.

El ser como el otro comienzo es el evento, el sobrevenir que irrumpe, que tan sólo produce el entretanto.

El tránsito del primer comienzo al otro como inicialidad: el abandono de la diferenciación.

El ser [Seyn]

en tanto irrupción manifiesta la abismosa despreocupación del ser con respecto al ente.

Por ello puede el hombre, con instancia en el ser-ahí, pero en el circuito del pleno no-ente aún, lo que precisamente nunca es la nada, obtener la más elevada preservación de la verdad.

Nombrar el *comienzo* significa decir "ser" y "verdad" como el *esenciarse.*

Ser "es" verdad.

Verdad es comienzo.

Ser es comienzo.

Ellos son dichos igualmente iniciales; no aproximadamente una deducción final.

32. El comienzo y la nada

La nada es plurívoca y oscilante como el ser en su historia.

1. "La nada" puede mentar la nada habitual – plena ausencia de ente.
2. "La nada" puede significar lo carente-de esencia como defecto esencial del ser.

En (1) la nada ha sido diferenciada del ente. En (2) la nada ha sido diferenciada del ser (como desocultación – surgimiento).

Todavía no pertenece aquí la nada al ser mismo. Además, para saber esta pertenencia y encontrar la nada en el ser mismo, tiene que ser experimentado el anonadamiento,[29] que no es negación alguna, la que

29. 'Anonadamiento' traduce aquí a 'Nichtung', en el sentido de acción de la 'nada', 'Nichts', que 'nichtet', anonada. [N. de la T.]

como modo del re-presentar tan sólo se pone frente al ser. El ser mismo anonada, en tanto custodia, preserva y oculta. Pero esto no es un tipo del no, sino "no" es siempre ya decir sobre el fundamento de la instancia del ser-ahí, funda en la "palabra", y la palabra es esenciarse del ser.

El anonadamiento como ocultación es la intimidad del co-menzar del comienzo.

El anonadamiento por ello tampoco es nunca la negatividad, la que se funda en la subjetividad, que a su vez se esencia en el autodiferenciante traer-se-ante-sí.

Este no de la negatividad nunca deja libre a la nada en la inicialidad del a-bismar.

El no de la negatividad y esta misma han sido ya salvadas en lo incondicional del saber y querer absolutos.

La nada del comienzo, por el contrario, es la nada inicial, pero debido a ello tampoco por completo y para nada "vana", si bien sin embargo precisamente esencie el aparente "vacío" del entretanto del abismo.

La nada en sentido inicial es el entretanto, cuyo claro es notificado en la diferenciación como localidad esencial del advenimiento.

A quien se mantiene fuera del pensar y es sólo ávido de explicaciones, es decir del suceder de secuencias y apoderamiento, y en ello sólo puede hacer valer ente como esencial, nunca se puede mostrar ni tampoco sólo intentar mostrar que la esencia de la nada de ninguna manera es la disolución en la vana nadería y por ello tiene que recaer en el pleno rechazo.

Quien no piensa, niega la referencia al ser. Por ello nunca puede saber a partir del ser que éste encubre su riqueza esencial a través de la nada del aparente vacío del entretanto.

Pero si la nada permanece el encubrimiento del ser [Seyn] perteneciente al ser [Seyn] mismo, que acaece-apropiadoramente la notificación en la diferencia con respecto a todo ente, si de este modo la nada se eleva al ser [Seyn] "por encima" del ente, entonces es precisamente la disposición fundamental, que es de-terminada por la nada, la "angustia" (esencialmente tomada, no como ansiedad), en verdad ninguna disposición "animada" ni tampoco "abatida", sino elevándose al ser [Seyn]. Eleva la irreflexión de la metafísica, antropología y toda concepción de mundo a la – nada, donde todo se decide.

33. El evento y la nada

La mera negatividad, pero también la privativa y su degeneración, la negatividad dialéctica, deniega en la esencia eventual del ser [Seyn] (cf. *el permanecer desde la despedida).*

Bien se puede, enunciando, en todo momento llevar todo decir a la

versión de la mera negación, de la negación afirmativa y de la privación. Sólo que así nunca está la garantía de si el ser [Seyn] ha sido pensado, si en lugar de ello no ha sido por cierto calculado sólo en el ente.

Porque sin embargo todo dicho de inmediato aparece en el "enunciado" y esta apariencia puede ser tomada por su más propio ser, ningún pensar del ser [Seyn] escapa al abuso a través de la "dialéctica".

Hegel intentó salvar la dialéctica de la devastación a través de sí misma, en tanto emprendió el despliegue de los contenidos (estética, filosofía de la religión, filosofía del derecho y filosofía de la historia). Pero justamente de ello surgió el aplanamiento de lo "dialéctico", que sí, en verdad, es la realidad del espíritu mismo, en incontenible formalismo.

34. El comienzo – el ser [Seyn] – el ente

es en el primer y otro comenzar occidental. Y porque la intimidad, la abismante inicialidad pertenece al comenzar, el comienzo ha sido decidido en lo occidental.

Al comienzo pertenece, decidido en él y su singularidad, un último ocaso. Cuya singularidad nadie sabe, así como nadie puede pensar [erdenken] la insolitud del comenzar, si con ello mentamos un calcular.

En la esencia del comienzo y de su ocaso se encuentra oculto y abrigado como extrema intimidad un último ocaso. Ello determina un tiempo intermedio inicial, en el cual la historia no continúa necesariamente en la misma manifestabilidad. Pero esta suprema posibilidad del comienzo, su ocaso, tiene que ser pensado en él también de modo supremo.

Si el comienzo es el ser [Seyn] y el ser [Seyn] sólo se esencia inicialmente, entonces el ser [Seyn] mismo (como evento) tiene un día que producir "el tiempo" (espacio-de juego-temporal), en y con el cual él mismo esencia su ocaso.

"Luego" se desvanece toda posibilidad de "luego"; luego, expresado siempre y sólo desde la *cesión en ocaso,* tampoco es ya ningún "ente". El no-ente, dicho en cesión, continúa, no es la nada ni no la nada. "Es", pensado sólo en un sentido *más inicial, el* μηδέν, que en el primer comienzo, pero *de otro modo,* pensó Parménides.

35. El ser [Seyn] es dicho (palabra de dicho)

Siendo es primero en el dicho, es decir en la palabra como el ámbito del silencio.

Pero el dicho no enuncia nada sobre el ente, sino dice al ser, es *de*

dicho, es decir "poesía" en el sentido inicial, que sólo es determinable desde el ser mismo como evento.

En todo caso, esta determinación del ser llega en primer lugar a la dudosa cercanía de la metafísica moderna. Según ésta el ente es lo objetivo y la objetividad es subjetividad.

Nada de todo esto rige aquí, porque así el ser siempre aún, como en la metafísica teológica, queda sobreasumido [aufgehoben] como hacedero en la acción de un "sujeto".

Pero ahora se trata de admitir al ser mismo como evento: más bien el ser [Seyn] no se preocupará por la admisión o no admisión.

36. El otro comienzo

El sobrevenir como la irrupción de la ocultación misma en el "ente".

Cómo la irrupción acaece al ser-ahí y es evento.

Cómo el ser-ahí separa al hombre de su competencia para con el ente y lo determina a la instancia, porque él mismo está dispuesto con respecto al ser [Seyn].

La competencia para con el ente y la subjetividad. Toda transformación del ente en el "espíritu" (lo inasible e invisible) es sin embargo sólo olvido del ser.

37. Comienzo y Ἀλήθεια
(cf. el primer comienzo)
ἀλήθεια – ἰδέα

¿Cómo se esencia el estar oculto, para que desocultación pueda acaecer y el estar desoculto esenciarse como *ser* y a veces el ente pueda ingresar en la inocultación?

¿"Es" el esenciarse del estar oculto la custodiante ocultación en la intimidad de algo más inicial del comienzo?

¿"Es" esta custodia la preservación de la singularidad de una dignidad del comienzo?

¿Y se nos determina este "es" y el esenciarse mismo desde lo inicial?

Ocultación es inicialmente y por ello nunca simplemente sólo un encubrimiento y conservación, sino comenzando, es decir abrigadora en la intimidad de la reunión de lo que no toma ningún apoyo en el ente y se pro-híbe todo fundamento; lo que es el a-bismo, que a-bismando da espacio-tiempo más inicial al "ahí", para que acaezca en la transferencia como ser-ahí.

Custodia – defensora para con la afluencia y acoso del ente que recién se libera.

El recordante pensar previo piensa como recuerdo prepensante en el primer y otro comienzo, piensa en su quiebre y piensa por ello transitoriamente.

En el tránsito el pensar es la espera del ser.

Pero el ser nunca más puede ser planteado desde el hombre mismo y hasta como éste, no es el ser calculable desde el ente, no contemplable en mirada al ente y por encima de él, nunca el ser es forzable – tránsito es disposición al lejano pasar por lo hipercercano.

Tránsito no niega lo presente. Pero éste es sólo históricamente como el alejado presente, que dista lejos, porque se esencia en referencia a lo venidero.

Pero el *recuerdo* de la intimidad del comienzo es en todo este pensar inicial lo más íntimo.

38. Los comienzos

El primer comienzo:

El ser *es* – (porque su esencia desocultación)

El comienzo de la metafísica:

La idea es el "máximo ente" ὄντως ὄν

La metafísica: el ente (ens entium) "es" el ser.

Fin de la metafísica: sólo el ente es y el ser permanece un humo vacío y un error.

El ocaso:

El abandono del ser se esencia como ser oculto.

El otro comienzo:

El ser es la verdad y verdad es el evento-apropiador.

39. El comienzo

como el *comienzo del pensar* (es decir del estar en el saber del ser).

Pero *así* "el comienzo" no es pensado de modo suficientemente inicial. En toda consideración "el comienzo del pensar" no mienta el inicio de la realización de actos pensantes.

"El comienzo del pensar" – contiene un genitivo según la historia del

ser [Seyn]; el comienzo como comienzo esencia el claro, al que pertenece la instancia en él como lo abierto.

El comienzo prepara en sí la estancia y reivindica al hombre en la esencia.

El comienzo es cada vez irrumpiente-sobreviniente.

Puro esenciarse del "ser", más inicial pues que este mismo.

Por de pronto permanece también este nombre "comienzo" plurívoco.

40. Acerca del comienzo

"El comienzo" es el esenciarse de la verdad del ser. Comienzo es más esencial que el ser en todo aspecto. En el decir acerca del comienzo, que acaece tan sólo en el otro comienzo, tiene que osarse el paso de dejar atrás aun el ser, no sólo la entidad del ente y éste.

También la pregunta por el ser se mueve al primer plano de la historia.

El pensar según la historia del ser [Seyn] se transforma en el inicial.

41. Acerca del comienzo

En el decir acerca del comienzo suena a menudo y sólo así como si fuera mentado el pensar sobre el comienzo, como si el pensar fuera el que comienza.

Esta apariencia es a veces inevitable. No obstante tiene que quedar claro que sólo el ser es comienzo e inicialmente.

Pero cómo la verdad del ser y conforme a ella la fundación de la verdad y conforme a ella entonces también el "pensar" es inicial y así puede ser nombrado, esto sólo es sabible desde lo inicial del otro comienzo.

En el primer comienzo el "pensar" ha sido diferenciado del "ser", aunque aquí ya se desoculta que respectivamente cada uno es *lo mismo.*

El comienzo, dicho en sentido estricto, nombra siempre al ser mismo, cuyo esenciarse es lo que nombramos "verdad" y ya desde hace mucho tiempo desconocemos.

42. "Comienzo"

es la palabra del ser, nombrarlo posibilita al primer y al otro "comienzo". Pero "comienzo" es ahora pensado más esencialmente; no comienzo "del" y comienzo "para el" ser, sino el esenciarse del ser mismo.

1. Comienzo y la riqueza de la inicialidad; por ello el primero y el otro; *nosotros* no sabemos ya los venideros.

2. Comienzo como surgimiento y custodia.
3. Comienzo como ocultación y acaecimiento-apropiador.
4. Comienzo e historia.
5. Comienzo y singularidad.

Así la palabra es capaz de nombrar todo lo por nombrarse de nuevo, lo que ha sido dicho en palabras conductoras acerca del ser.

Pero comienzo, *también* la palabra para el ser como historia – resolución del esenciarse de la "verdad".

Comienzo *también* en referencia a progreso, ocaso, tránsito.

43. La esencia inicial del ser [Seyn]

Lo "inicial" quiere decir que sólo se esencia cada vez como el comienzo y este cada comienzo es como más inicial. Sin embargo aquí no rige una continuidad de algún aumento, sino lo abismoso de lo singular del comienzo de cada vez.

Nombrar al cada vez significa ya entrar en el peligro de la historiografía.

La esencia inicial del ser [Seyn] se desoculta según el primer comienzo y en confrontación con él como el otro comienzo y éste es el eventual-apropiador sobrevenir del ser [Seyn] como la i-rrupción en el "ente", de modo que recién se torna ostensible[30] como ente (cf. *La superación de la metafísica*[31] *y el abandono de la diferenciación).*

Cuando el sobrevenir eventual-apropiador del ser [Seyn] deviene voz disponiente y disposición y así es reconocida la i-rrupción en [el ente], luego tan sólo el pensar se ha hecho invulnerable con respecto a interpretar sin embargo aún este pensar "del" ser [Seyn] según la historia del ser [Seyn] en algún sentido "trascendentalmente".

El ser [Seyn] es en verdad lo ulterior y así precisamente no "a priori", pero esto ulterior nunca el suplemento a partir del ente. Pues [el ente] nunca puede equivocarse con respecto al ser [Seyn] acerca de cuánto él mismo, el ente, en la entidad, devino por entero a partir de ésta lo calculado y previsto.

30. El texto original destaca el contexto de sentido que crea la familia de palabras en torno al verbo raíz 'fallen', caer: 'Ein-fall', que traducimos por 'i-rrupción', 'auf-fällig', 'ostensible'. [N. de la T.]

31. En *Metaphysik und Nihilismus*, *Gesamtausgabe*, t. 67, ed. por H.-J. Friedrich, Francfort del Meno, 1999, pp. 1-174.

44. El comienzo (peculiaridad)

pensamos mayormente a partir de la consecuencia o sin embargo en la consecuencia, cada vez, desde lo no-más-inicial. Y puesto que esto se nos aparece más cercano y real y completo, el comienzo es de parte a parte el *todavía-no...*

De este modo el pensar capta a lo sumo el principio o también sólo el inicio.

Pero el comienzo mismo no se esencia como comienzo haciendo suceder una consecuencia y quedando detrás de ésta, sino retornando a sí mismo en el salir de algo que surge y en el retorno apropiándose y llegando a la propiedad. La peculiaridad y la mismidad del comienzo, por pensar desde aquélla, es lo más difícil y propio que él exige pensar.

Desde esta peculiaridad, el retornar al propio surgir *(en ello se esencia la ocultación)* surge una distinción esencial del comienzo, que de inmediato suelta lo comenzado a su esencia estabilizada y le aporta aún la apariencia de ser él mismo el comienzo. La apariencia del comienzo se aloja en el *inicio.*

Que el comienzo *deposite* lo comenzado desde el esencial retornar lleva en sí la posibilidad del desasimiento de lo comenzado en él mismo.

El desasimiento del ente a ser sólo "el ente" y no requerir ya más el ser.

En este desasimiento, en el caso de ser éste experimentado inicialmente y en su esencia de comienzo, se encuentra aún una última resonancia del comienzo.

¿Por qué ésta sólo puede llegar a la esencia en otro comienzo?

45. Comienzo y progreso

La peculiaridad del comienzo de dirigirse a su propio, el surgir, y retornar a él, deja pues progresar lo comenzado al interior del alcanzado asimiento. Esto que progresa se aparta, no aproximadamente el comienzo de él, el comienzo sólo retorna, por entero él mismo, a sí.

El comienzo no se aparta, por el contrario, se dirige todavía a pesar de todo a lo comenzado; pero su dirigirse es el desasimiento de lo comenzado en sí mismo.

Lo comenzado – es lo que en el surgir y su desocultación deviene el que aparece, como si no fuera el comienzo, como si para nada se esenciara ser, el mismo que sólo "es" el comienzo.

46. Comienzo y verdad

Hasta qué punto el comienzo es *en sí* cada vez un esenciarse de la verdad.

Por qué en el primer comienzo esta esencia es esencialmente (conforme a sí misma) a través del desocultarse.

Por qué esta ocultación misma permanece oculta, y de allí irreconocible, y por ello desconocida.

Por qué en consecuencia la determinación de la esencia de la verdad enseguida toma otro curso, de modo que la ἀλήθεια deviene ὁμοίωσις.

Cf. ΑΛΗΘΕΙΑ.[32]

Cómo en el otro comienzo y su preparación la esencia de la verdad llega a decisión.

Cómo a partir del fin de la metafísica se abre una historia esencial de la verdad: Nietzsche: "justicia"; Leibniz: iustitia; δίκη –

47. Comienzo y verdad
(cf. ΑΛΗΘΕΙΑ;[33] cf. ser-ahí)[34]

Verdad no es un aditamento al ser, en tanto llega en el representar humano y se conoce sobre el ser.

Antes bien la verdad es la esencia del ser. Pero verdad mienta aquí desocultación – como inauguración del presenciar, manifestar de lo abierto, que antes se presencia.

Pero desocultación es abrigo[35] y abrigo es ocultante preservación de la posibilidad de desocultar.

Ser es verdad – en el sentido aclarado. Pero ello dice: ser es comienzo. La inicialidad del comienzo es el retornar-a sí que surge, el sondear el abismo. La inicialidad es cada vez más comenzante.

Ser esenciando como verdad y desplegando verdad como el esenciarse del ser, esto contiene al comienzo. Lo así dicho nunca puede ser llevado a concepto con ayuda de los conceptos metafísicos habituales y sin embargo plurívocos de "ser" y "verdad".

Verdad no es aquí nada que se agregue al ser, como consecuencia del ser conocido. Verdad es la esencia inicial del ser. Verdad es desoculta-

32. Prevista para el tomo 73 de *Gesamtausgabe.*

33. Ibídem.

34. Ibídem.

35. En el texto original hay una evidente referencia de 'entbergen' y 'Bergung', que traducimos por 'desocultar' y 'abrigo'. [N. de la T.]

ción y ocultación y así el esenciarse del presenciarse, es decir del ser en el sentido primero inicial. "Ser" es de nuevo sólo el nombre de pila de la "verdad". Y por cierto la "verdad" ha sido desde hace mucho tiempo malinterpretada y de allí [que] lo aquí por decir [resulte] extraño y permanentemente en el peligro de ser, pues, aun tomado metafísicamente.

"Ser" y "verdad" son ambos nombres iniciales y nombran aquí al comienzo mismo.

Tan sólo ahora es cognoscible lo que significa cambio de la esencia de la ἀλήθεια:

1. que ella, lo que determina con respecto a la metafísica todo lo ulterior, llega al *servicio* del ser como ἰδέα. Platón realiza ya el primer paso de la inversión de lo por cierto aún inicialmente infundado. Verdad no es esenciarse del ser, no es el ser inicial, sino el ente puede en referencia a un asimilar (representativo) llegar a él.

   Pero aun esto y todo lo siguiente de la metafísica hasta la equiparación de Nietzsche de ser (aseguramiento de estabilidad) y verdad (seguridad, firmeza) es sólo posible porque inicialmente la verdad es el esenciarse del ser. Por ello permanece el ser y su determinación en todo momento en el marco de la referencia a la verdad.
2. De modo totalmente claro sale este rol de la "verdad" como inicio de la verdadera metafísica. Aquí verdad es certeza (aseguramiento de la estabilización en la estabilidad del representar).

   Ser es concebido también ahora a partir de la "verdad", pero de modo que ser se disuelve en la "verdad", que hasta distingue a la subjetividad como certeza. Que el ser devenga representatividad no significa una mera subjetivización del ente, sino es una consecuencia esencial encerrada en la inesencia, de que verdad es el esenciarse del ser y tiene que serlo cada vez. La subjetivización viene del ser, el que éste se esencie históricamente en la inicialidad, es decir, en la verdad.

   A la inicialidad del comienzo pertenece la sustracción, el abandonar lo surgido a él mismo, al arranque de la esencia correcibida.

   Porque la verdad [es] el esenciarse del ser [Seyn], por ello en el tránsito del primer al otro comienzo la pregunta por la verdad tiene que ser inicialmente preguntada. La meditación sobre la esencia de la verdad en *Ser y tiempo* se encuentra totalmente fuera de las intenciones de una teoría del conocimiento y de la ciencia; tampoco quiere tratar en sí "el problema de la verdad", porque éste aparezca como título en la "filosofía". Todo apunta únicamente a la esencia del serahí, es decir, a la fundación de la verdad del ser en la instancia de una humanidad histórica.

   En primer plano la localización de la inocultación (des-cubribilidad y re-solución) tiene el aspecto de juego etimológico con la palabra ἀ-λήθεια.

   A pesar de ello, aun cuando la referencia inicial de la verdad al

ser permanece aún por tiempo oculta, la cuestión de la verdad tiene que ser preguntada en el tránsito y esto mismo en la equívoca figura de un "problema de la verdad en sí". El preguntar de la cuestión de la verdad prepara el estar con instancia en el ser-ahí (S.I. 37/38).[36]
La verdad en su esencia es lo inicialmente verdadero, porque esta esencia es el ser mismo y éste la desocultación, ocultación, acaecimiento-apropiador, y éste el comienzo.

48. Los comienzos

constantemente nombran en su quebrada singularidad; en verdad, despierta sin embargo el decir de ambos el afán de contar con los contextos y hasta dependencias. Sin embargo esto no es precisamente lo que el interrogar ha de llevar a la meditación. Pero para ello tiene por cierto que ser nombrado en cada singular lo mismo, pero inicialmente, sin referencia.

La quebrada singularidad del comienzo mienta que cada comienzo está separado por un abismo del comienzo, y que el abismo no existe en sí de alguna manera antes, sino surge en la inicialidad (cf. la *Intimidad del comienzo*).

49. Verdad y extravío

Verdad es desocultante ocultación. De este modo es en sí al mismo tiempo como claro el extravío y el desconcierto; pues desocultación puede ofrecerse a partir de sí y para sí y dejar a un lado la ocultación como lo otro y superado.

La desocultación es entonces en sí un camino, que aleja de la ocultación y en ello se muestra ya, en tal "fuera de", el extravío que en esencia intriga y presta lo abierto a la intriga. De igual modo la ocultación, tomada en sí, puede indicar un camino, que aleje de la desocultación.

Verdad es esencialmente, como desocultante ocultación, cada vez el extravío.

Y el extravío no es una carencia "en" verdad, ni una deformación, sino una distinción esencial de lo inicial, como lo que la verdad se esencia.

Extravío tampoco es inicialmente aún la tergiversación de la verdad,

36. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, curso en Friburgo del semestre de invierno 1937-1938, *Gesamtausgabe*, t. 45, ed. por F.-W. von Herrmann, Francfort del Meno, 1992².

sino lo a-bismoso de lo inicial. De allí que la caracterización del extravío (en la Conferencia sobre la verdad de 1930)[37] como inesencia permanece aún adherida al primer planteo que conduce a ello, que es corriente al pensar habitual, que conoce y asume la diferenciación de "verdadero" y "falso" como algo "en sí" presente.

El extravío es el fundamento de la posibilidad de la inesencia en la esencia, de que la in-esencia no permanezca *ninguna* mera adversidad que enfrenta a la esencia.

Si por ello el extravío pertenece a la esencia de la verdad, pero la verdad es el esenciarse del ser [Seyn], y si desde este esenciarse del ser el ser es cada vez histórico, en tanto comienza como una decisión sobre la esencia de la verdad, entonces en ciertos tiempos el extravío tiene que aparecer en el ser y el liberado extravío tiene que determinar la verdad del ente (el "sentido"). *La enajenación tiene a veces que extenderse en el mundo.* Entonces tiene que mostrarse si una humanidad cuenta sólo con el ente o si es suficiente pensar inicialmente desde el ser [Seyn].

50. La desocultación
Ἀλήθεια

como ser es el esenciarse del presenciarse de lo abierto, en cuya apertura la presencia misma se presencia.

La desocultación es más inicial pero también más ocultante y por ello más oculta que el presenciarse.

El presenciarse es más inicial (como surgimiento y retroceso) que la presencia.

La presencia es más inicial que la estabilidad.

La estabilidad es más inicial que la objetividad.

La objetividad es más inicial que la mera seguridad.

Sólo que *esto* inicial (como ser) está hace mucho tiempo en progreso desde el primer comienzo y no puede por cierto negarlo.

51. Los comienzos

El primer comienzo: El ser del ente es. (el dicho)
ἔστιν γὰρ εἶναι (*se esencia,* a saber, *en* el presenciarse de lo presente)

37. "Vom Wesen der Wahrheit", en *Wemarken, Gesamtausgabe*, t. 9, pp. 177-202 [ed. castellana *Hitos,* pp. 151-171].

La metafísica:	El ente es y su entidad consiste en... (el enunciado) (El "es" es simplemente empleado)
El tránsito:	¿Es el ser [Seyn]? (la interrogación) el "es" deviene cuestionable e indica la dignidad.
El otro comienzo:	El evento-apropiador es. (la palabra) (la transformación del poder en la dignidad. El otro ánimo inicial. *La magnanimidad* *de la longanimidad para la dignidad* *de la pobreza*[38] *del acaecimiento)*

En el enunciado "el ente es" el *ser* se ha decidido. Se "esencia" como entidad. Y el enunciado es el más habitual, tan habitual que hasta ya no es más dicho y cuando es dicho rige como superfluo. El "ente" basta y desoculta él mismo todo lo que "es". Por el contrario, permanece extraño aún en lo venidero el primer dicho "el ser es" y lo que dice es a menudo y sin consideración arrojado junto con el de la metafísica. Por ello el dicho exige un recuerdo de la esencia del ser y sólo somos capaces de hacer esto cuando somos ya reivindicados por el ser [Seyn] en la pregunta transitoria: ¿el ser [Seyn] es? Aquí todo es ya puesto sobre el ser [Seyn] y aconteció ya el salto del abandono de la diferenciación.

52. Los comienzos

Porque el comienzo sólo es en el comenzar, pero el comenzar sólo se esencia cada vez en una inicialidad única y suya, el comienzo es la riqueza de sí mismo.

La riqueza del comienzo significa, vista desde afuera, la pluralidad de comienzos. Pero aquí no rige ningún "número", porque cada uno es singular y se sustrae a la nivelación a un tanto y tantas veces; por lo tanto no rige aquí tampoco lo único (que pertenece a la historiografía).

El quiebre de comienzo *a* comienzo se determina cada vez desde cada uno. Cada comienzo es en su singularidad la historia.

Tan sólo ahora sabemos el primer comienzo en el vislumbrar al segundo.

38. El texto original pone en evidente relación una familia de palabras –'Grossmut', 'Langmut' 'Armut', que traducimos por 'magnanimidad', 'longanimidad' y 'pobreza' respectivamente– que desde la raíz 'Mut', ánimo, crea un contexto de sentido. [N. de la T.]

En el otro comienzo el primero es *más inicial* y precisamente nunca concluido.

El primer comienzo se esencia más inicialmente, cuando su surgir (φύσις – ἀλήθεια) se desoculta como la esenciante ocultación, en la que la ἀλήθεια se funda.

Lo escarpado de cada comienzo.

La incompatibilidad de los comienzos.

El ser es más inicial que todo Dios.

¿Hasta qué punto comienza ya en el primer comienzo el otro comienzo?

El otro comienzo *es* ocultamente la ocultación. De qué otro modo si no debía poder ser desocultación.

Pero la ocultación es repuesta en su sitio y perdura como lo cuestionable del ser –

La dignidad del comienzo – tan sólo en el otro comienzo.

53. *Los comienzos* (los dioses)
El tránsito (el último dios)

El tránsito es el curso a través del quiebre del primer y del otro comienzo. Sabemos sólo esto. Y no ha de ser expuesta aquí ninguna ley en sí para "toda" "historia".

En el tránsito reina el fin de la metafísica y con él el principio de la definitiva falta de dioses. Pero esto mismo se torna ambiguo. Es fin y cese (calculado historiográficamente); es históricamente una huida de los dioses y tan sólo ésta determina la primacía del ente en su maquinación.

Pero la falta de dioses es al mismo tiempo un comienzo. Pero de ningún modo el comienzo del advenimiento de nuevos dioses. El buscar y calcular y esperar nuevos dioses es sólo una recaída en el fin de la metafísica. Con la falta de dioses se eleva algo más inicial, la posibilidad del advenimiento de la decisión de la esencia de la verdad desde el ser [Seyn] a través del ser [Seyn].

(*El último dios* – sólo aún *para* acaecimiento-apropiador de la esencia del ser [Seyn] y no preocupado por el hombre.)

No más el máximo ente – pues sin acrecentamiento, simple en sí, se esencia inicialmente el ser [Seyn] *como* comienzo.

54. *Los comienzos*

El recuerdo del primer comienzo para el hacer señas de lo que no comienza del otro comienzo. El hacer señas del otro comienzo para recuerdo del primer comienzo.

Esta correferencia mienta lo uno de la confrontación de los comienzos en el tránsito inicial, cada vez inicialmente referido.

El primer comienzo: ἔστιν γὰρ εἶναι (Parménides, Diels Fragm. 6)[39]
Se esencia, a saber, el presenciarse de lo
presente. ἔστιν = ἐόν
Surge, a saber, ser,
es decir el ser esencia al ser [istet]
como surgimiento (presenciarse).
[Como desocultación se esencia ser]
ταὐτό
[El ser realiza la esencia del primer comienzo]

El otro comienzo: el ser [Seyn] "es",
es decir el ser esencia al ser como *evento.*
Evento-apropiador: transferencia del entretanto
a-bismamiento de lo sido
(ocultación como tal)
llegada del alejamiento

Inicialidad como ocultante alejamiento
de lo sido y de lo venidero sobre todo –
la irrupción en el [ente].

55. Los comienzos

Recordar el primer comienzo es prepensar en lo no prepensable del otro comienzo.

Pues el recuerdo piensa en la intimidad del primer comienzo y de este modo lo piensa más inicialmente. Pero esto más inicial es lo tan sólo venidero no resuelto. Sólo desde lo venidero es experimentable lo presente como el ente que es. Sólo desde lo venidero se arroja el desplazamiento al ser del precisamente ente. Este ser es la maquinación, y la prevención de ésta tiene que devenir la experiencia fundamental. El espanto es la primera indigencia de estremecimiento en el tránsito.

39. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griego y alemán, por H. Diels, ed. por W. Kranz, Berlín, 1952, p. 232.

56. Ser [Seyn] como el otro comienzo

es el irrumpiente sobrevenir del acaecimiento del ser-ahí, en el que la transferencia del ente al ser [Seyn] deviene histórica.

El *ser-ahí* es entonces el entretanto entre el ser [Seyn] y la humanidad.

A veces *(Meditación,*[40] *Historia del ser [Seyn]*, versión mecanografiada 74)[41] el irrumpiente sobrevenir ha sido nombrado con la muy empleada palabra de-cisión, que aquí justamente no ha de decir algo "existencial", sino la resolución, que es el ser [Seyn] mismo, como el que se esencia la *dignidad*, que cada ente maduro en expectativa hace devenir para el último dios. Este nombre nombra el ocaso de la divini-dad como el tránsito a lo otro. De igual modo se resuelve el ocaso del "arte", que pertenece enteramente a la metafísica.

LA DIFERENCIACIÓN Y LA DIFERENCIA

57. La diferenciación

(cf. de la Historia del ser [Seyn]
II. Proyecto, cap. II
y versión mecanografiada p. 38[42]
curso *Conceptos fundamentales*, p. 41)[43]

Mentada es aquí la diferenciación de ser y ente. Hablamos "de" la diferenciación, porque no sólo en todo diferenciado sino en todo diferenciar es primera en rango y en todo respecto esencial. No puede ser sobrepasada en su esencialidad, porque no sólo concierne a toda esencia sino hasta en la esencia misma es lo esencial. Pues el diferenciar mienta aquí el rasgo fundamental del ser [Seyn] mismo, que como evento-apro-

40. *Besinnung*, en *Gesamtausgabe*, t. 66, ed. por F.-W. von Herrmann, Francfort del Meno, 1997 [*Meditación*, trad. al castellano por D. Picotti, Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger-Biblos, 2006].

41. *Die Geschichte des Seyns*, *Gesamtausgabe*, t. 69, ed. por P. Trawny, Francfort del Meno, 1998, pp. 56 ss.

42. "Die Metaphysik als Geschichte des Seyns", en *Nietzsche*, *Gesamtausgabe*, t. 6.2, ed. por B. Schillbach, Francfort del Meno, 1997, pp. 363-416 [*Nietzsche*, trad. al castellano de J.L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000].

43. *Grundbegriffe*, *Gesamtausgabe*, t. 51.

piador inicialmente procede de la separabilidad del aislamiento en el comenzar [Anfängnis] y permanece sólo en esta procedencia.

Cuando hablamos de "la diferenciación", nos atenemos enseguida a dos respectos. Uno se dirige a un pensar que diferencia y en cierto modo encuentra a los diferenciados (ser y ente) como diferenciables o acaso tan sólo obtiene y hacer surgir "abstrayendo" por lo menos uno (el ser) de ellos a través del diferenciar, opinión que evidentemente es un error fundamental.

El otro respecto, que puede extrañar más, se dirige al ser [Seyn] mismo y piensa la diferenciación desde él y como él mismo.

Pero en verdad ambos respectos y lo que ellos "ven" están ocultos, porque la diferenciación a causa de su ilimitada familiaridad en toda metafísica nunca ha sido considerada, tampoco donde como por ejemplo en la ontología se hace propiamente uso; pues cómo ha de ser asido el ente como un ente y determinado el ser, si ya no fuera corriente la diferenciación de ser y ente, corriente como un carril, que largo habitual transitar ya ha desgastado. Pero "la diferenciación", aun donde tendría que ser tomada sólo en este sentido como evidente fundamento de la posibilidad de la ontología, permanece no atendida, tal vez en la mayoría de los casos por esto, porque sin embargo con ella, una vez tropezados con y puestos ante ella, no se sabría "comenzar" nada; porque precisamente en esta situación por lo menos se puede saber que ella es el comienzo mismo.

Si sin embargo el ser nunca es un ente y si no obstante y únicamente sólo el ser [Seyn] propiamente "es" [istet], entonces la diferenciación, como esenciarse del ser [Seyn] tiene en sí su propia necesidad, de modo por entero independiente de que el pensar humano halle expresamente una ocasión para considerar que necesita y usa esta diferenciación.

No obstante se enreda fácilmente el examen de la diferenciación y por ello tendrían que ser andados diferentes caminos, que insinúa la próxima apariencia de la diferenciación.

De este modo la regla del pensar formal constriñe a asir "la diferenciación" misma y según su respecto preguntar: ¿qué es aquí, en vista a ello, diferenciado? ¿Qué es en la diferenciación lo mismo? ¿En dónde acuerdan los diferenciados y en dónde se separan en la di-ferencia? Las preguntas son correctas cuando se representa formalmente la "diferenciación" como modo de proceder del pensar y se toma al pensar mismo como representar de algo y se deja el algo reposar sobre sí según la gratuita comprobación de que, vacío por entero, ha de ser tomado como x.

Este examen formal de "la diferenciación" parece ser el más general, de modo que aun la diferenciación de ser y ente, como una determinada ya más cercanamente y por ello especial, fuera subordinable a aquél. Sólo que este mentar es erróneo. Y el fundamento del error se encuentra donde el pensar como "representar de algo" se olvida y ya no considera

más lo propiamente por pensar, de que el algo, por más vacío que sea y equiparado con la nada, a pesar de ello y precisamente entonces es un pensar del ser y que lo que aquí "ser" diga, es sin embargo lo por decir. Y aquí resulta enseguida una cosa: lo por pensar, el ser de algo, no incumbe al pensar por virtud de la ejecución del pensar, ni tampoco por virtud del re-presentar, sino únicamente gracias a que el pensar ya, sea como más o menos se lo capte, tiene que sostenerse en lo abierto del ser y estar sostenido en el arrojo del ser [Seyn] mismo. Pero entonces está vedado todo cálculo al preguntar formal; entonces se trata de reconocer lo que el ser [Seyn] mismo es, cuando hasta posibilita al pensar y precisamente en su esencia.

Cuando la meditación en primer lugar se detiene ante la existencia de la diferenciación de ser y ente, entonces también ha de divisarse ya que no es un tipo especial de "diferenciar" como consecuencia del "contenido" especial de lo diferenciado. Más bien esta diferenciación, es decir lo en ella propiamente diferenciante y decisivo, es el ser [Seyn] mismo, el comienzo de todas las diferenciaciones. La "dialéctica" no puede aquí nada, porque ella misma ya no es una usufructuante dueña de sí de esta diferenciación, no acaso del diferenciar formal vacío.

Mientras la diferenciación sólo sea tomada como resultado de un pensar y a saber del metafísico, permanecerá en todo caso la necesidad de superar "la diferenciación". Y esta superación tiene que ser llevada hasta su propio límite.

Experimentando al ente conocemos el ser y no lo sabemos. Pensando el ser pensamos a su vez al ente. Ser y ente son diferentes y son una diferencia. ¿Pero cómo es esta diferencia misma? Aquí está el lugar de una decisión.

¿Progresa ahora el pensar explicando la diferencia como resultado de un diferenciar pensante, o da un salto atrás hacia su propia oscuridad esencial, para divisar allí el ser como lo diferenciante?

Se puede cada vez superar "la diferenciación" en la forma fijada en primer lugar. Y no obstante se desconoce en todo sentido que el ser [Seyn] mismo diferencia, pero de modo que como comienzo es el aislamiento en el acaecimiento-apropiador del claro, tan sólo resurgiendo en el cual "ente" deviene ente.

Aquí es natural aún un malentendido. Cuando se nombra el ser [Sein] como lo diferenciante, podría pensarse que sucediera en razón de una identidad de pensar y ser en el sentido de Hegel. Porque ser es pensar y pensar tiene como acto fundamental el diferenciar (la negación), por ello el ser mismo es diferenciante. Ello sería el más grave porque al mismo tiempo refinado malentendido de lo que se encuentra en la determinación esencial, que el ser [Seyn] es comienzo y evento.

Pues el acaecer-apropiador del claro es la plenitud esencial del comienzo a pesar de la simplicidad de este esenciarse.

Acaecer el claro y en ello retomar el comenzar [Anfängnis] en su abismo es tal vez diferente por un abismo del representar de algo como uno y algo como lo otro, representar de ambos que ya sería la diferenciación, el que lo uno no es lo otro y lo otro no lo uno. Aquí nos detenemos en lo representado del vacío representar, pero allá en la instancia del saber del comienzo y su comenzar [Anfängnis]. Aquí en el vacío representar es lo más general de un procedimiento del mentar humano, allá se esencia la singularidad del ser [Seyn] mismo, sobre la que el mentar humano y reivindicaciones humanas de poder, actos y artes humanos nada pueden, porque ya para nada alcanzan el ámbito del ser [Seyn]; a no ser que entreguen su esencia y reconozcan el acaecimiento-apropiador de su esencia a través del ser [Seyn]. Entonces es también el obstinado juego de la aparente omnisuperioridad del pensar formal sobrevolado y vano.

Pero de nuevo el pensar, que es pensar del ser [Seyn], tiene también que admitir que "la diferenciación", así como se presenta a partir de la metafísica, tiene que ser dejada. De este modo resulta una apariencia de discrepancia. La diferenciación es dejada y abandonada. Y la diferenciación es sin embargo "encontrada" precisamente tan sólo en el ser [Seyn] mismo y antes guardada no tan sólo por el pensar, sino por el ser [Seyn] mismo como su más auténtica propiedad.

Porque el pensar según la historia del ser [Seyn] en tránsito está de retorno al comienzo y porque este tránsito así como también el progreso desde el primer comienzo pertenece a la esencia del comienzo mismo y de este modo a la historia, que es el ser [Seyn] mismo, por ello esta discrepancia no puede aún en el examinar, que sirve a la meditación, esta discrepancia ser simplemente apartada a favor de una "teoría" unívoca del ser [Seyn]; pues no se trata de la producción de una teoría, sino únicamente de la preparación de una disposición para admitir una referencia del ser [Seyn] al hombre, referencia que en tanto la historia misma decide la esencia humana.

"La diferenciación" deviene entonces el nombre de ese esenciarse del ser [Seyn], no sondeable a través de contados pasos ni ofrecible en proposiciones; menos aún evidentemente puede quedar abandonado a un oscuro "sentimiento" y "vivencia". "La diferenciación" tiene la determinabilidad de su esencia desde la disposición del pensar, que está predispuesto por el reconocimiento del arrojo del ser [Seyn] en la esencia humana y el estar arrojado de esta esencia en el claro del ser [Seyn], claro que [ha] sido llamado "ser-ahí" *(Ser y tiempo).*

La más lejana mirada a la esencia de la diferencia en la diferenciación se abre en la siguiente meditación:

Ser [Seyn] es comienzo y como comienzo el advenimiento. Pero al comienzo pertenece la resolución del ocaso en tanto de la despedida. Ser [Seyn] es despedida. En la despedida ha sido concluida la esencia abismosamente inicial de la diferencia. Y a partir de aquí puede con

alguna garantía ser osado un paso, que si no fácilmente puede ser un paso falso:

La esencia de la diferencia no es la diferenciación, sino la esencia de la diferenciación es la diferencia como despedida. El discurso de "la diferenciación" sólo es esencialmente correcto cuando el nombre no nombra la actividad del pensar sino el esenciarse del ser [Seyn] y cuando el esenciarse mismo acaece en el evento de la diferencia como la inicial decisionalidad del comienzo en la singularidad de su despedida.

58. La diferenciación
(cf. Comienzo y velo)

El pensar esencial es inicial. El pensar inicial piensa [erdenkt] la diferenciación del ser con respecto al ente, diferenciación misma que como esencia de toda diferenciabilidad pertenece al comenzar [Anfängnis] del comienzo. Esta diferenciación no es comprobable como una subsistencia. Es el evento. Ella oculta frente al pensar la decisión de toda decisión. Es la ocultación del inicial y permanente o-o. El pensar inicial plantea en esta decisión. Pero ésta no plantea allí de modo que esta decisión y lo decidible estuviera pronto y sólo se tratara de escoger. La simplicidad de la diferenciación y la decisionalidad de lo diferenciable encierra por el contrario la longanimidad en la que tan sólo la verdad del comienzo es preparada para su fundación en la palabra pensante, cuya transformación esencial convoca otra humanidad al decir. La decisión es: *o ser o el ente* – como donación fundamental de la esencia de la verdad.

La decisión procede del ser [Seyn], se esencia como el comienzo en el evento. La decisión no es planteada a través del pensar humano, sino éste es transferido a su posibilidad esencial a través del ser [Seyn] que decide, diferencia, esencia la diferenciación.

Pero ni en el primer comienzo ni el progreso desde éste (en el proceso de la metafísica) se esencia esta diferenciación como ella misma en la esencia de su propia verdad. Por primera vez el tránsito al otro comienzo trae el a-caso de la diferenciación; y ello en primer término todavía en la figura de la metafísica ("diferencia ontológica" en *Ser y tiempo*). Por ello subsiste aún ulteriormente la posibilidad de eludir la diferenciación, en tanto se la deja desaparecer en las preguntas habituales de la metafísica, en lugar de ser dispuesta en el evento.

59. Diferenciación y comienzo

Diferenciar el ser a partir del ente significa tomar el hilo conductor del ente y su explicación para la determinación del ser.

El ente es según la diferencia principal de la metafísica o pensado platónica-cristianoteleológicamente, es decir causativa-demiúrgicamente, o modernamente, es decir desde el representar de la subjetividad y con ello "representativamente" como representatividad y certeza. En el acabamiento de la metafísica se acoplan ambas explicaciones del ente; y el ser es entonces voluntad, sea ésta voluntad de espíritu como razón o voluntad de amor o voluntad de poder.

El ser es lo diferenciado a través de la diferenciación y de este modo lo que recién se da tan sólo frente al ente, en lo que no queda claro quién y cómo realiza la diferenciación.

Ser es como lo así diferenciado un resultado, que de inmediato tiene que ser alojado de nuevo en el ente. O es como producto o hilo conductor (idea) retomado en el ente incondicionado o es alojado en éste como correlato del representar.

Pero el ser no es el resultado depositado y de nuevo recogido de una diferenciación que permaneció indeterminada en su procedencia, sino la diferenciación es la apariencia de la diferencia que *a*parece al opinar del ente, la que pertenece ella misma a la esencia del ser [Seyn], puesto que éste se esencia como evento-apropiador. La diferencia es la liberación del claro, en el que el comienzo surgiendo, pero no progresando sino captándose, se libera, lo abierto, como se esencia en tanto comienzo hacia aquí ante el surgimiento, comienzo que retornando a sí es despedida. En la despedida comienza el dividir [Schidnis] como diferencia del acaecimiento-apropiador y tiene en tal comenzar [Anfängnis] su singularidad.

En el evento como diferencia (despidiente) resurge el ente al resurgimiento cada vez según su propio y a través de este surgimiento conforme al acaso del ser [Seyn] en el ente se mueve éste desde la diferencia a la diferenciabilidad con respecto al ser y con ello a la posible diferenciación.

60. La diferenciación

Se podría intentar primero determinar inmediatamente la relación entre el ser y el ente. Aquí se ofrecen, en virtud de las interpretaciones predominantes pero indeterminadas del ser, dos caminos.

El ser rige como lo destacado "en el" ente, como lo que "hace" al ente ente. Por lo tanto la relación diferencial consiste en un contexto de acción entre el ser y el ente. Aquél produce (como "fuerza") a éste y éste (el ente) es lo real (como lo producido) y aquél (el ser) es lo real como la realidad productora.

Pero el ser puede también estar postergado con respecto al ente, mientras sea sólo la "representación" general del ente, lo sólo pensado, abs-

tracto. El ser permanece entonces únicamente lo destinado al "ente" por el mentar humano, de lo que el "ente" para nada requiere para ser. Ahora es el ser algo obtenido del ente, a saber del ente humano.

O el ser es equiparado a la objetividad del ente como objeto de modo que "ente" no dice otra cosa que algo objetivo. Así el ser es un "producto" del obrar del "ente" (de la afección) y del ente del "yo soy" (de la espontaneidad de la "conciencia").

En verdad todos los tipos de interpretación de la relación entre ser y ente han sido determinados en vista a un obrar. Ello tiene su fundamento en que desde la transformación de la ἐνέργεια – οὐσία a lo romano el carácter del obrar y de la acción devino determinante para el ente, sea en el sentido del despliegue de la capacidad humana de obrar (imperium), sea en el sentido de la medida del obrar divino (creatio).

¿Cómo se relaciona con esta determinación inexpresa de la diferenciación el pensar inicial (dispuesto a partir del comienzo)?

El ser [Seyn] no "obra" sobre el ente, tampoco es lo obrado por el representar humano y divino. Ser [Seyn] es infinitamente diferente del obrar e intangible a través del mentar humano.

Ser [Seyn] es acaecimiento-apropiador, pero el evento-apropiador no obra nada – es transferencia a lo propio y apropiación de su intimidad.

Ser como ser [Seyn] "es" él mismo diferencia y nunca un miembro y un aspecto de la decisión y uno de los dos diferenciados.

61. Lo abierto innombrado en la diferenciación

En la diferenciación ha sido planteado un "entre"; y este entre permanece evidentemente en toda metafísica no atendido, no considerado y no experimentado. Pero este "entre" es lo abierto, en el cual el ente cada vez surge a su propio y resurge y de este modo está a disposición para una objetivación. (La disposición es el esenciante comienzo como evento en lo propio.)

La inauguración de este abierto es la historia oculta y como evento esenciante.

Este abierto sobresale infinitamente, es decir esencialmente todo espacio y todo tiempo, aunque éstos sean pensados inconmensurables en un sentido cósmico.

Pero este abierto no es en este sobresalir acaso "mayor" que estos ámbitos, sino que es esencialmente diferente, carente de medida y por ello no determinable desde lo grande ni desde lo pequeño.

Esto abierto está cerrado al animal y la planta, cuya esencia evidentemente como todo viviente está dotada de entorno y tiene su propio alcance, en el que vibra en conjunto.

62. La superación de la metafísica es el abandono de la diferenciación (despedida) (irrupción – sobre-veniencia)[44]

1. El abandono de la diferenciación no mienta el mero renunciar a la misma, un dejarla sin tocar, como si fuera un estuche habitable.
2. El abandono y sólo *él* hace por primera vez manifiesta la diferenciación esencial en toda metafísica, pero impensada e inconcebida.
3. Esta desocultación se realiza de modo que, aun realizado un salto desde la primacía vigente del ente, lo que salta en ello es ya sin embargo el puro decir del ser.
4. A través de este abandono la diferenciación misma es desfundada (des-fundación mienta aquí la sustracción de la posibilidad y necesidad de fundación; no acaso apartamiento de la realizada; puesto que esta fundamentación faltaba siempre, lo que al mismo tiempo distingue a la metafísica).

   La metafísica pierde su esencia. Que ella precisamente en tal tiempo públicamente se extienda, no habla contra el fin de su historia.
5. A pesar de ello "la diferenciación" y lo que resuena a través de este nombre tiene que ser esencialmente examinada.
6. El abandono de la diferenciación quiere decir, por cierto, renuncia a la estancia, a la no asida, desde la cual la metafísica reconoce la primacía del ente y de este modo remite al ser, sin captar en tal remisión decidida diferenciación.

   Pero el renunciar es sólo la consecuencia esencial de la instancia en la estancia en el ser.

   El a-bandonar[45] es el ya no introducirse en la primacía del ente y la como siempre consecuente suplementariedad del ser como entidad en sus diversas variaciones metafísico históricas. Suplementariedad del ser hay también allí donde el ser se esconde en la prima causa (Deus creator).
7. ¿Por qué, sin embargo, es necesario el introducirse en la diferenciación que permaneció de todos modos infundada? Porque sólo *así* la esencia de la metafísica se descubre y así es propiamente retomada

44. El autor destaca el prefijo en 'Da-zwischenkunft', que traducimos por 'sobre-veniencia', sin poder repetir del mismo modo el recurso, que hace evidente referencia al 'Da-sein', ser-ahí. [N. del T.]

45. El autor destaca la composición de la palabra 'ver-lassen', que traducimos por 'a-bandonar' y el sentido que se desprende de la raíz 'lassen', 'dejar', en relación con el posterior 'sich einlassen', introducirse. [N. del T.]

en la historia del ser [Seyn]. Tan sólo en esta historia se realiza la superación de la metafísica. El pensar tiene que preocuparse por este retomar, aunque precisamente este introducirse en la diferenciación y el abandono de ésta nunca puede devenir historiográfico, sino tiene que permanecer en la ocultación. Ni siquiera la posibilidad de una "posición filosófica" es otorgada a través de ello. De tal modo decidido piensa el adecuado pensar de la diferenciación desde el ser [Seyn] y se guarda el carácter de lo transitorio.

Pero a ello obedece también que el pensar "de" la diferenciación parece a veces buscar a ésta como fundamento de la metafísica y aceptar en ello algo definitivo, pero otras también de inmediato sólo sirve de preparación al exclusivo decir del ser.

8. De este modo puede crecer el entendimiento esencial de que para la diferenciación (ésta una vez fijada) lo determinante sólo puede ser lo esencialmente de-terminante, es decir lo disponiente y con ello la disposición como el esenciarse del ser [Seyn] mismo.

   De este modo la diferenciación es reconocida y sin embargo al mismo tiempo retomada, puesto que por cierto el ser mismo asume la división y el ente aparece sólo como una ocasión que es incluida una vez en la diferencia.

9. Aquí alcanza sin embargo el pensar al mismo tiempo una pregunta decisiva, que en el pensar inicial gana otra figura que en toda metafísica.

   La pregunta se plantea: ¿de dónde el ente? Pero ¿no es la pregunta de la metafísica, afanosa de explicación, obsesionada por la causa? No – pues ahora el de dónde mienta sólo esto: ¿cómo puede el ente esenciarse-aquí en el ser? ¿Es el ente hasta ya "antes" del ser, si bien entonces no aún como "el ente"? ¿El ente-antes de, puede de algún modo ser nombrado así? (cf. *El evento y el ente*).

10. Entendimiento esencial según la historia del ser [Seyn]: ser [Seyn] es posterior al ("ente"]. Ser irrumpe tan sólo cada vez en el [ente], de modo que esta i-rrupción es un *sobrevenir* de tipo esencial. Éste acaece al entretanto mismo.

    Esta i-rrupción del ser en el ente no modifica precisamente nada en éste, sino que tan sólo y solamente lo deja *ser* el ente, ser que antes del sobrevenir era lo oculto del ser, justamente la ocultación.

    Este eventual sobrevenir es de toda otra esencia que lo "posterior" y la suplementariedad de la entidad con respecto al ente. El sobrevenir tampoco puede ser explicado desde el cambio del hombre, sino más bien al contrario: la esencia humana alcanza la posibilidad de un cambio desde la transferencia al ser ahí.

    Pensado de modo inicial según la historia del ser [Seyn] puede por ello ["ente"] [ser] *sin* el ser; *luego* no es ocultación ni desocultación; cuanto menos es *entonces* la nada. Cuyo comienzo queda en el

ser. "Entonces" tampoco "es" ningún "luego" y "antes de". Pues el "tiempo" y a saber como claro *extático* del presenciarse, por-esenciarse y esenci*ado*,[46] no tan sólo como mera sucesión, acaece como evento-apropiador. Aquí está la inicial historicidad.

11. El ser en el sobrevenir eventual exige del pensar la liberación de todas las orientaciones cuestionantes, que se sujetan aún a la "aprioridad" y enseguida convierten el ser en la entidad [¡la cuestión – de posibilitamiento!]

    Sólo que con ello no han sido cortadas las preguntas acerca de la referencialidad del ser al ente.

    La referencialidad es ella misma historia y *en viraje* de modo inicial. Del ser como i-rrupción al (ente), del ente al evento, del evento al ser-ahí, del ser-ahí a la maduración del ente como tal.

12. En la historicidad del sobrevenir del entretanto se descubre tan sólo la esencia del *impedimento* (ἄπειρον) y de la *ocultación* (ἀλήθεια).

    Tan sólo aquí es sabible la retro-cedibilidad del comienzo, el comienzo del abismo, en ese saber que no re-presenta, sino está en el acaecimiento-apropiador.

13. El decir del ser [Seyn] en el otro comienzo procede por consiguiente (a pesar del abandono de la diferenciación) de la superación, y en tanto permanece en ese decir aún una referencia al ente en su tipo metafísico de primacía. La diferencia no se extingue. Pero se transforma esencialmente.

14. El eventual sobrevenir, como el que, irrumpiendo en [el ente], el ser se esencia, nunca puede sin embargo ser dicho en el primer nombrar, histórica-inicialmente, por consiguiente en el comienzo mismo. Lo primero es aquí también una estancia. Pero tiene que osarse el intento de desplegar esta estancia desde el ser mismo y *como* ser. No acaso como si el ser fuera sólo el "médium" y el "éter" de la estancia (acaecimiento-apropiador, sobreveniencia y estancia).

15. Sin la referencia expresa al inicial sobrevenir las palabras conductoras acerca del ser (S.S. 1941)[47] intentan mostrar esta estancia sólo en general como lo recordable.

16. La inicialidad del ser es al mismo tiempo lo que en *Ser y tiempo* y en el libro sobre Kant[48] fue buscado cono la "finitud" del ser. Pero todo

46. En el texto original se destaca la relación del verbo raíz 'wesen', esenciarse, con los prefijos 'An', 'Zu' y '*Ge*' (éste en bastardilla) –recurso que con dificultad intentamos reproducir en la traducción– que le otorgan el sentido temporal de presente, futuro y pasado. [N. del T.]

47. *Grundbegriffe*, *Gesamtausgabe*, t. 51.

48. *Kant und das Problem der Metaphysik*, *Gesamtausgabe*, t. 3, ed. por F.-W. von Herrmann, Francfort del Meno, 1991 [*Kant y el problema de la metafísica*, trad. G.I. Roth y E.C. Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1954].

ello cayó rápidamente en el malentendido metafísico. Lo finito, además, es tenido, de modo auténticamente metafísico, por “infinito”; sea que el decir acerca de lo finito sea ya explicado como un exceder a lo finito; sea que la infinitud incondicional del saber absoluto admita algo finito en cierto modo sólo de modo condicional, como soporte de la sobreasunción [Aufhebung]; por último se agrega además la “finitud” en el sentido de la grosera creaturidad.

17. El abandono de la diferenciación es el dicho del ser [Seyn] mismo desde el acaecimiento-apropiador en el ser-ahí.

El abandono es como el nombramiento y examen de la diferenciación un admitir-aún *el ente* en la diferencialidad con respecto al ser, que aquí al mismo tiempo llega en la ambigüedad de la entidad (metafísicamente) y del ser [Seyn] (otro comienzo).

El abandono, el nombramiento, el examen, pertenecen en su unidad a la superación de la metafísica, superación que es inicial, en tanto permanece referida no meramente al fin de la *metafísica*, sino al primer comienzo y al otro comienzo en confrontación.

Por ello también el ente, que es admitido aún, no es en general e indeterminadamente el ente, sino el ente como lo real, en tanto la realidad posee la primacía ante posibilidad y necesidad y se determina cada vez como actuada eficacia. El oculto carácter destacado del ente como lo real es la aptitud bruta en la que se decide lo que “es” y lo que “no”. La muy nombrada cercanía a la vida, que es exigida de todo ente, tiene sólo el rol de primer plano engañador, en el que parece dejado indecidido lo que significa “vida”. Pero “vida” mienta aquí voluntad de poder, es decir maquinación. El todavía-ad-mitir del ente de este modo esencial en la superación no es una recaída en la primacía del ente y su entidad, sino la íntima esencia de la superación. Pues mero alejamiento y rechazo es siempre ligazón y mero aislamiento. Por el contrario la admisión es el modo de la instancia diferentemente inicial en el ser [Seyn]. Además este admitir libera precisamente al ente para el sobrevenir, como el que el ser [Seyn] acaece.

18. La diferenciación del ser [Seyn] con respecto al ente es comienzo y fundamento de la diferenciación de essentia y existentia (cf. “De la historia del ser [Seyn]”).[49]

Pero la diferenciación del ser [Seyn] ante el ente tiene ya que iluminarse por cierto en el primer comienzo, sin llegar al saber *como* comenzar [Anfängnis] del comienzo. ¿Qué es sino la diferenciación de ἀλήθεια y δόξα?

49. En *Nietzsche*, *Gesamtausgabe*, t. 6.2, pp. 363-416.

63. La diferenciación y el "como"

El "como" es la trama en la que se extiende todo diferenciar y "determinar". El "como" es aparentemente "puesto" y aportado por el pensar. Pero en verdad es el nombramiento de la diferenciación, en tanto como esenciarse del ser [Seyn] es la apertura para todo proceder y decir.

El "como" es múltiple. Al interior de la metafísica nombra la experiencia del ente como de un ente: la determinación de un "sujeto" en la proposición "como" esto y esto a través del predicado; la elevación del objeto (lo que está frente) frente al "sujeto".

A partir de aquí el "como" es incluido por doquier en el discurso y en el proceder sin palabra.

Ante el malentendido del "como" (*qua*, ᾗ) protege sólo la meditación acerca de que el pensar formal no es comienzo, fundamento y criterio sino fin, consecuencia y algo medido y sólo a través de su vacío y autoolvido en esencia puede atribuirse la universalidad.[a]

EL COMIENZO COMO OCASO

64. Ocaso

El vibrar del comienzo en el retroceso bajo la dignidad de defenderse del Abismamiento, con respecto a la intimidad del abrigo de su propiedad, desde el acaecimiento en lo más propio para la ocultación del singular.

El ocaso es la primera (es decir la única) singularidad del surgimiento en su esencia, es el comienzo que comienza.

El ocaso *es* la singularidad del evento. Pero el evento mismo no "es" ya en el modo de un ser sino aún esenciante.

Si el ocaso es el evento, tampoco es decible que el ser "cese"; pues no dura. Tanto menos puede mentarse que el ser perdure "en lo oculto", pues no hay un estar oculto fuera de la misma ocultación.

La ocultación en lo más propio es el cumplimiento del ser con el inicial anonadamiento.

La ocultación es el sumo abrigo, ingresar y sumergirse en la propiedad de la singularidad.

[a] (Esto como el reponerse)

65. Ocaso y donación

La suma donación transfiere la inversión de la propiedad al ser-ahí.

Esta donación es la pura ocultación en la intimidad del ocaso [Untergang].

"Bajo [unter]" no dice aquí hacia abajo, sino más bien hacia arriba al abrigo ("bajo" el impulso de arco de su dignidad).

La donación no puede ofrecer correspondencia a ningún tomar y ningún afán, sólo la magnanimidad de la pobreza en el ente predispone al ser-ahí.

66. Comienzo y ocaso
(cf. parágrafo 90)

Ocaso es lo último y sumo del comienzo ingresado en su extrema inicialidad. Cuándo es este ocaso, nadie lo sabe. Que ya se esencie, reside en la esencia del comienzo mismo. El comienzo tiene que ser ocaso. ¿Por qué? Queda por dividir entre:
el ocaso *transitorio*, entre los respectivos comienzos, y
el inicial, es decir último ocaso como el primer, es decir único comenzar [Anfängnis].

Si ocaso pertenece a la esencia del ser, entonces el comienzo se sumerge en el ocaso hacia su ocultación. Sin embargo, no podemos decir que el ser deviene nada, aun cuando mentemos aquí la vana nada.

El ocaso es la enstasis[50] del tiempo, lo último, la despedida "del" comienzo. Pero despedida nunca es nada. Es eso inicial del comienzo, tan sólo en lo cual es pensable [erdenkbar] la extrema singularidad del ser.

67. ¿Por qué y cómo el ocaso pertenece al comienzo?

¿Consiste el ocaso sólo en que cese una vez lo surgido del comienzo y desde él progresado de un continuar?

Así como inicio y fin son de propia esencia en sí y en su pertenencia, de igual modo el ocaso ha sido propiamente determinado sólo desde el comienzo. El ocaso no corresponde al comienzo como lo otro, sino es el comienzo mismo, en tanto ha ingresado en el comenzar y no tan sólo ha surgido.

50. Repetimos la palabra 'Enstasis' que figura en el texto original, en el sentido de 'estar en', opuesto al 'extasis' o estar fuera de sí, arrobado. [N. de la T.]

68. *El ocaso y el ente*

El ocaso entrega el ente a la carencia de ser. Esta entrega en ocaso es lo último que todavía puede decirse desde el comienzo. Lo carente de ser es el nombre para lo indecible. En él se esencia la apariencia de que, pues, el ente debiera seguir persistiendo desde la propia estabilidad y esta apariencia obtiene un parecer, que en verdad sólo es la recaída en la re-presentación metafísica sin fundamento de un presente, al que en ello se da una propia distinción y se cree tener que dar, que en todo momento se pueda encontrar.

Pero el ser se esencia en la inicialidad y singularidad, pero no en la estabilización en el mero y-así-delante de un sino vacío presente ante la mano.

El recuerdo en ocaso es el despedirse a la carencia de ser, despedida a través de la cual precisamente el ser una vez más, en su por último, es vuelto a custodiar en el impedimento.

69. *El primer comienzo y el ocaso*

El primer comienzo se esencia así singularmente en el estar descubierto mismo, en que él ni aprecia el estar oculto como ocultación y sigue hacia allí a la esencia del ser, ni deja aparecer lo mínimo de la esencia en ocaso del comienzo.

El estar desoculto, es τὸ μὴ δῦνόν ποτε, el nunca sumergirse del haber surgido, que se esencia en el surgimiento, del desocultamiento.

Aquí está ya el sostén inicial para el progreso en el ἀεί de la estabilización.

Diferente, pero igualmente esencial el ἕν de Parménides.

70. *El ocaso y el otro comienzo*
Tránsito y ocaso

La superación de la metafísica es la devastación según la historia del ser [Seyn] del ente desde el abandono del ser.

Esta devastación es el *inicio* del ocaso.

El ocaso significa aquí en primer lugar que el ente se precipita desde el dominio sobre el ser – (la esencia inicial del ocaso).

El ocaso, largamente preparado y difundido, es de repente y singularmente como esenciarse del ser [Seyn].

Ocaso – deja sin embargo precisamente al ente aún subsistir (cf. *La devastación y su apariencia*); y en "el ente" cae el ser [Seyn] como el sobrevenir.

Experimentan el *ocaso sólo* los singulares iniciales.

Todos los tardíos con los más tardíos de éstos no pueden saber nada del ocaso y se mueven sólo en malentendidos.

71. Ocaso
(entendido como ocaso transitorio)
(cf. El comienzo como ocaso)

Sólo lo inicial puede sumergirse, pues el ocaso es la caída de retorno al comienzo, de modo sin embargo que este comienzo hace comenzar otro comienzo. A éste está en sí referido el ocaso.

Pero si pues la metafísica no es según la historia del ser [Seyn] nada inicial, entonces tampoco puede sumergirse, sino sólo encontrar el fin.

Pero en tanto este fin de la metafísica al mismo tiempo contiene como su acabamiento el todo de la metafísica, en tanto la metafísica es la única (por ello) posibilidad del progreso del comienzo, el ocaso del primer comienzo tiene a la vez que ocultarse en el acabamiento de la metafísica.

El ocultamiento se anuncia en tanto hay un tránsito hacia el otro comienzo. En ello reside el que todo primer inicial y el todo de su progreso ahora sólo se determine desde el otro comienzo.

II. EL COMIENZO Y EL PENSAR INICIAL
EL PENSAR [ERDENKEN] DEL COMIENZO*

* Aquí precede un parágrafo con el título "Denken und Erkennen – Denken und dichten" (cf. Curso sobre Hölderlin, 1941-1942. [Observación del editor: este parágrafo fue integrado por Martin Heidegger en *Das Ereignis*, previsto como tomo 71 de *Gesamtausgabe*].

72. Pocos tienen que salvar el comienzo en lo inicial

Pocos tienen que salvar el comienzo en lo inicial, aunque éste [sea] obtenido sólo sobre estrecha senda y largo caminar y en insólita claridad.

El comienzo es la indigencia...

Cada comienzo es más inicial que el primer comienzo y es así este mismo en su singular futuro.

Nunca rige en el recuerdo del primer comienzo regresar "detrás" de éste, sino avanzar desde su intimidad al otro comienzo (ocaso).

La más íntima inicialidad es el ocaso.

El comienzo es la indigencia del ocaso.

Antes es necesario y por largo tiempo encomendar al cuidado la exigua pertenencia al comienzo. De lejos y en todo casi oscuramente llegan las víctimas que una vez más y tal vez en último plazo indican a los alemanes la pertenencia y le dan a saber que ninguna finalidad más vale y todo "objetivo" ejerce sólo el extravío en la maquinación y todo "valor" sólo sirve a la organización de la devastación.

No un "¿para qué?" podréis ya más preguntar. Sólo la simple indigencia es asumible sabiendo.

La pobreza en lo inicial, que oculta aún al comienzo, aprecia el comienzo, sin reclamar éxitos. Pues el ser [Seyn] como comienzo es el sitio esencial de la dignidad, al que un ente libremente es transferido cuando acaece el sobrevenir del ser [Seyn].

Por el momento la víctima desearía a menudo introducirse en la pregunta por el ¿para qué? Pero la víctima no requiere ahora un objetivo. Pues es en sí acaecimiento-apropiador de la esencia del ser [Seyn]; pero lo es por largo tiempo en lo desconocido y malentendido. El cálculo y el gusto de lo vigente sostienen a su modo pero con igual exclusividad el malentendido de la víctima en tanto no dejan experimentar su simplicidad, el carácter eventual de la seña del pertenecer, sino de inmediato se desplazan al explicar.

73. Comienzo

Cuando ya no requerimos signos y no pretendemos atrapar ningún signado más como sostén operante, entonces entramos en el inicio de la disposición al comienzo.

Pero siempre los muchos necesitan, entonces, aun diversas "imágenes". Sólo insólitamente singulares crean el ser [Seyn] desde la palabra sin imagen.

Y a veces esta palabra puede perderse entre las imágenes. Allí coper-

manece entonces en el idéntico presente y es como una estrella que, dirigida hacia nosotros, sin embargo intercede por un lapso infinito en lo oscuro de lo inicial.

74. El pensar según la historia del ser [Seyn]

piensa inicialmente y piensa sólo los comienzos, piensa el comenzar [Anfängnis] y de este modo ha vuelto a dignificar el ser [Seyn] en la custodia. La inicial dignificación del ser [Seyn] consiste en la "superación" de su esencia, que es un reponerse en el comienzo.

El pensar según la historia del ser [Seyn] no quiere un olvidar del ser [Seyn], pero bien su reponerse en el comenzar [Anfängnis].

El comienzo comienza el ser.

El comienzo como ocaso repone el ser [Seyn].

El comienzo "es" el ser [Seyn], quiere decir, su comenzar [Anfängnis] repone el "es" y el ser [Seyn].

Según la historia del ser [Seyn]: es decir ingreso del ser [Seyn] en la historia como el evento del comienzo.

75. El pensar del comienzo según la historia del ser [Seyn]

deja esenciarse, es decir comenzar, el comienzo como el ser [Seyn] y el comenzar [Anfängnis] como esenciarse del ser [Seyn].

Este comenzar, no hecho a través del pensar, por el cual más bien el pensar ha sido acaecido, se esencia como el ocaso.

La superación de la metafísica es sólo el inicio de la superación del ser [Seyn], que en su comienzo se sumerge, ocaso que deviene intimidad de la despedida.

Pero la superación de la metafísica es un necesario primer plano de la historia del ser [Seyn] que se eleva, en la que el ser [Seyn] mismo se sumerge.

El evento del comienzo es la singularidad de la verdad en el ocaso con respecto a la despedida.

La superación de la metafísica es preludio del reponerse del ser [Seyn].

76. La reivindicación del pensar según la historia del ser [Seyn]

Nos encontramos en la preparación del pensar según la historia del ser [Seyn]. Y esta preparación sólo puede querer un mínimo, si su "voluntad" es del tipo esencial de una magnanimidad, que procede del ánimo

del ser-ahí ya acaecido-apropiadoramente. Lo mínimo se decide en que tan sólo esto sea alcanzado en la historia de la humanidad occidental: la transformación de la esencia humana desde la referencia al ser a través de éste y para éste en la referencia a él. La liberación de la supremacía del ente y de su abandono del ser permanece lo próximo único. Lo mínimo es ya bastante; pues en él tiene ya que acaecer una dignificación de la dignidad del ser.

Esta dignificación del ser es históricamente no sólo como el pensar del primer comienzo, que viene de éste y permanece en su estar desoculto. La dignificación es recuerdo de la intimidad del comienzo.

Mínima es la reivindicación y no obstante el pensar, en la correspondencia a la esencia del comienzo, tiene ya que prepensar en lo extremo de la intimidad del comienzo y saber el ocaso, que pertenece al comienzo. Para el oído habitual sería apenas soportable querer nombrar el pensar según la historia del ser [Seyn] en lo que como pensar inicial tiene que ser. El pensar según la historia del ser [Seyn] es el pensar en ocaso. Esto es incomparable con respecto a toda disposición historiográfica de ocaso, que sólo se aferra a perecimiento y cese, a incapacidad y decadencia y contabiliza esto como mero fin.

Pero igualmente externo y sólo historiográfico sería el mentar que pues en contraposición al perecimiento espera en éste un ascenso y se consuela sobre lo malo del cese de lo vigente.

Mientras tanto el pensar según la historia del ser [Seyn] tiene que ser suficientemente encarecido, para prepensar por adelantado el ocaso como lo más propio del evento y nunca dejarlo fuera del pensamiento.

El pensar según la historia del ser [Seyn] piensa en los comienzos y piensa desde la confrontación del primero y del otro comienzo.

El primer comienzo es el que surge y el comienzo (ἀρχή como la disposición) que prepara el progreso. Progreso indica el tránsito.

El otro comienzo es el comienzo en ocaso y prepara la despedida. Ésta es el íntimo comenzar [Anfängnis].

El otro comienzo es el comienzo comenzante inicial.

El tránsito al otro comienzo

Ya la primera preparación para el tránsito, que permanece acaeciente él mismo, se encuentra ante obstáculos apenas superables, cuando se trata de prepensar en el ser mismo, es decir, ser acaecido desde el ser [Seyn] mismo.

Una ayuda es el recuerdo del primer comienzo, porque puede mostrar el descubrimiento como esenciarse del ser. Pero él, el recuerdo, se encuentra en la sospecha apenas eliminable de la objetivación hecha

meramente historiográfica y por ello por cierto "subjetivista". Pero el pensar previo en el ser, que se pone enteramente en camino desde la estancia de la época, se encuentra por doquier con la apariencia, que el ser sea propiamente siempre lo eficaz y modernamente pensado la voluntad; y por ello el ente "sea" lo producido, hecho, objetivo y mentado.

Para este endurecimiento de la verdad del ente, según la que el ente permanece algo hecho, la interpretación cristiana del ente lleva la responsabilidad de máximo alcance y aún apenas apreciada. De allí que sea una particular curiosidad, el que un día el "cristianismo", y lo que así se llama como metafísica, miente tener que rebelarse contra el "poder", donde sin embargo el ser como poder es el descendiente y heredero legítimo y en línea directa de la interpretación cristiana de haceduría del ente, el explicar, como supuestamente único tipo de saber del ente (correspondiente al dominio de la causa en la determinación del ser), la explicación de la ciencia, de la moderna en totalidad, es sólo el reverso de aquella interpretación.

Cristianismo e ilustración moderna de todo tipo han llevado el máximo desorden a la verdad del ente y exigido el olvido del ser del ente. Porque ambos en irreconocible mezcla comienzan a establecerse como la interpretación planetaria de mundo, el pensar previo en el ser mismo ha sido llevado aquí [ante] su máximo obstáculo. A pesar de ello –

77. Acerca del comienzo

decir significa resolver los comienzos, dejar comenzar al comienzo que surge y al que se sumerge cada uno en su "esencia".

Resolver como dejar madurar y al mismo tiempo llevar a cada propia inicialidad.

La resolución es sobre todo el recuerdo del primer comienzo y el prepensar en el otro comienzo. Tarea: presentar el recuerdo por sí a través de una simple interpretación del primer comienzo.

Llevar a cabo el pensar previo por sí a través de un curso hacia el comienzo que va al ocaso y que propiamente comienza.

El recuerdo reconduce por οὐσία – φύσις a lo no dicho de la Ἀλήθεια como ἀρχή.

El prepensar procede hacia el evento del ocaso hacia la despedida.

En este prepensar es esencial:
el reponerse del ser [Seyn] y a saber de modo que es dicho en el decir de la diferencia (cf. p. 90 ss).

El pensar previo se encuentra en el signo de la inicial cuestionabilidad del ser [Seyn] [¿Seyn?].

Entre los comienzos está la metafísica como la historia de la verdad del ente. Hacia ésta pro-gresó el surgiente comienzo. El pro-(camino-)gre-

so desde el primer comienzo se inicia con el sojuzgamiento de la ἀλήθεια a través de la ἰδέα (cf. *Teoría platónica de la verdad*).[1]

La metafísica muestra, evidentemente sólo para el pre-pensar como pensar inicial, al tránsito hacia el otro comienzo. En el tránsito tiene que ser sondeada la diferenciación de ente y ser, tiene que ser propiamente interrogada la esencia de la verdad (cf. "Acerca de la esencia de la verdad").[2]

La resolución de los comienzos ha sido diferida a través de la metafísica.

La resolución no es realizable con posterioridad a través de un pensar, acaso hasta en el modo de una "dialéctica" oposición y tratamiento.

La resolución acaece el duro quiebre de los comienzos en su singularidad. El memorante prepensar se encuentra en la localidad del tránsito y dice desde un saber, cuya esencia es la tranquila suposición: el vislumbrante in-terrogar de los comienzos, que predispone todo coraje del ánimo.

El vislumbrante interrogar tiene como primer grado la "meditación". Pero ésta no puede nunca añadir lo mínimo al evento del comienzo. Y por ello permanece también el decir del prepensante recuerdo igual que el decir del prepensar recordante siempre sólo el suave acompañamiento, que de lejos viene al encuentro del acaecimiento de la humanidad histórica en la localidad del ser-ahí.

Él recuerdo del primer comienzo nunca lo hace "comprensible". Él extraña y suscita la experiencia de que el hombre metafísico a través de su historia ha sido excluido de este primer comienzo, pero también tendrá que detenerse ante el cierre del otro comienzo, mientras se atiese en la metafísica y su variación.

El prepensar en el otro comienzo no puede obtener a éste, pero sí hacer señas hacia la reservada localidad de la esencia de la humanidad histórica, que resiste el tránsito al comienzo en ocaso.

El prepensar es una seña y siempre también recordando.

La seña – recordando prepensando
La seña – resolviendo el abandono del ser*
La seña – golpeando la indigencia de la falta de indigencia
La seña – despidiendo toda metafísica
La seña – exigencia del ánimo
La seña – nombramiento del ser-ahí

(cf. *El dicho*,[3] versión mecanografiada, p. 11)

La estancia de la época actual.

1. Previsto para *Wegmarken, Gesamtausgabe*, t. 9, pp. 203-238.

2. Ídem, pp. 177-202.

3. Previsto para el tomo 74 de *Gesamtausgabe*.

* En el caso de que se deseara caracterizar historiográficamente el abandono del ser, se tendría que utilizar un título historiográfico y hablar de planetarismo, lo que aquí ha de decir que por doquier sobre la tierra la esencia histórica del presente es igual e impulsada a aniquilar lo indestructible a través de la devastación.

Un título de tipo histórico para la devastación sería "americanismo". También la esencia histórica del planetarismo contiene una decisión de tipo singular, cuyo o-o reza:

O la aniquilación o la devastación. Aniquilación en todo caso y en todo respecto.

Recordar y prepensar no son separables uno de otro; cada uno es exigencia del otro y el coraje de este pensar no halla ningún sostén, a no ser en el acaecimiento-apropiador en el ser-ahí, en cuya localidad la humanidad y la divinidad se reúnen en ocaso.

Cada prepensar es un obsequio al recuerdo. Y cada recuerdo es un favor para el prepensar.

El memorante prepensar está como pensar inicial y por cierto en ocaso fuera de la metafísica. Aquí no se da ni un concebir "historiográfico" ni un concebir "sistemático", ni como en Hegel y la metafísica acabada en general una sistemática de la historiografía.

Pero la metafísica mantiene por mucho tiempo, en su solidificación en el perecer hacia su inesencia, el poder sobre el mentar, es decir aquí sobre la indiferencia con respecto a lo incuestionable de la esencia de la verdad. Por ello el pensar transitorio tiene que conservar en el saber también esto: su transitoriedad.

78. Alzado
(este alzado antes bien el puro decir)

El primer comienzo:	Ἀλήθεια – φύσις Anaximandro, Heráclito, Parménides.
Acerca del pro-greso:	Ocultación del ser como despido del ente (la diferenciación).
La metafísica:	Desde la historia del ser. ἰδέα – voluntad de poder.
Acerca del tránsito:	Abandono del ser del ente; la indigencia de la falta de indigencia.
El otro comienzo:	El evento como el comienzo que propiamente comienza.

Acerca del ocaso: El ser-ahí como la localidad del comienzo y la despedida.

[*Aportes,*[4] *Meditación,*[5] *Superación,*[6] *Historia del ser*[7] – anotar aquí]

79. Alzado del dicho del comienzo
(este alzado antes bien para una conducción)

¿Ser [Seyn]? Un curso en el comienzo que comienza (prepensar).
᾿Αλήθεια Un curso en el comienzo que progresa (recuerdo).
ἰδέα – *la voluntad de poder* – un curso a través de la historia de la verdad del ente. (Recuerdo prepensante como resolución de los comienzos).
La localidad del comienzo – El ser-ahí.

¿Ser [Seyn]?
Un curso en el comenzar que comienza
(Pensar previo en la resolución)

La estancia de la esencia de la humanidad moderna en la metafísica acabada.

La organización de la metafísica acabada en "concepción de mundo".

La caracterización de la "concepción de mundo":

el aseguramiento de la carencia de esencia de la verdad.
la meditación como lo propiamente sin sentido
el planetarismo
el idiotismo (cf. *Reflexiones* XV)[8]

El infundado fundamento de la metafísica se oculta en la no interrogada diferenciación de ente y ser.

El despliegue de la diferenciación desde la estancia esencial moderna del hombre (cf. Palabras conductoras, p. 43).[9]

La diferenciación se esencia en la diferencia.

4. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe*, t. 65, ed. por F.W. von Herrmann, Francfort del Meno, 1994².

5. *Besinnung, Gesamtausgabe*, t. 66.

6. "Die Überwindung der Metaphysik", en *Metaphysik und Nihilismus, Gesamtausgabe*, t. 67, pp. 5-103.

7. *Die Geschichte des Seyns, Gesamtausgabe*, t. 69.

8. Previsto para el tomo 96 de *Gesamtausgabe*, t. 96.

9. *Grundbegriffe, Gesamtausgabe*, t. 51.

La diferencia es el esenciarse del ser [Seyn].

El ser [Seyn] es la i-rrupción y a-caso del sobrevenir de la desocultación como claro.

El sobrevenir y el "ente" ante el advenimiento.

La carencia de ser del [ente]; el ente como lo carente de nada.

La irrupción como el evento-apropiador.

El evento-apropiador es el comenzante comienzo.

El comenzar [Anfängnis] del comienzo consiste en que el primer comienzo pro-gresado en metafísica (disposición ἀρχή) se enreda sobre el propio abismo tan sólo ahora abismante y enredándose así retrocede al ocaso.

El ocaso retoma lo tan sólo inicial del mero surgir (ἀλήθεια – φύσις) bajo la dignidad de la intimidad de la ocultación, que ahora tan sólo como tal es inicial.

El ocaso es el reponerse del ser [Seyn].

El reponerse del ser [Seyn] es la despedida al comienzo, es comienzo como despedida.

La despedida es el íntimo comenzar [Anfängnis] de la diferencia.

El reponerse del ser [Seyn] es la inicial superación de la metafísica.

La sacudida de la *esencia* del hombre histórico ha comenzado.

'Αλήθεια
Un curso al primer comienzo (progresivo)
(recuerdo en la resolución)

La sentencia de Anaximandro: ἀρχή – ἄπειρον – ἀλήθεια
La sentencia de Heráclito: τὸ μὴ δῦνόν ποτε.-
(φύσις – λόγος – ἕν – πῦρ)
La sentencia de Parménides: τὸ γὰρ αὐτὸ...

El primer comienzo como desocultación en el surgimiento al presenciarse. El comenzar [Anfängnis] como el disponer.

El comenzar [Anfängnis] e historia (historia del ser)

La memorante interpretación como prepensar.

El progreso del primer comienzo a la οὐσία – ἰδέα

ἰδέα – ἐνέργεια – actus – realidad – voluntad de poder
Un curso a través de la historia de la verdad del ente
La metafísica
(cf. "Acerca de la historia del concepto de existencia")[10]
("Acerca de la metafísica de Nietzsche")[11]

10. "Acerca de la historia del concepto de existencia." Conferencia en el Círculo Friburgués, 7 de junio de 1941. Previsto para el tomo 80 de *Gesamtausgabe*.

11. En *Nietzsche, Gesamtausgabe*, t. 6.2, pp. 231-300.

El inicio de la metafísica y de la filosofía:
Platón (*El mito de la caverna)*
Aristóteles *(Física* B 1 y *Metafísica* Q10).
La transformación de la metafísica en lo romano.
La teología del cristianismo.
Descartes (verum como certum ens; subiectum y sistema).
Leibniz (monas – raepresentatio – universum).
Kant (ser como objetividad – lo trascendental).
El idealismo alemán.
La metafísica de Nietzsche.
El acabamiento de la metafísica y su modificación en "concepción de mundo".
El tránsito al otro comienzo.
La resolución de los comienzos.

La localidad del comienzo
El ser-ahí

El comenzar [Anfängnis]y la historia en ocaso de la humanidad.
El comenzar [Anfängnis] y la historia en ocaso de la divinidad.
La despedida y el ánimo del ser-ahí.
La instancia en el ánimo y la vigilancia del ocaso.
La despedida y la única singularidad del ser [Seyn].

80. Acerca del comienzo
(construcción del dicho)

El primer comienzo – (El ser como *surgimiento*)
Anaximandro, Heráclito, Parménides.
El progreso del primer comienzo en el inicio de la metafísica (Platón).
La metafísica como la historia
de la verdad del ente (ser-qué – ser-que)
existentia

Acerca de la historia (del concepto de existencia*)*[12]

El fin de la metafísica en el ocaso
del primer comienzo – (Nietzsche, el abandono del ser y la ocultación).

12. "Zur Geschichte des Existenzbegriffes", conferencia en el Círculo Friburgués, 7 de junio de 1941 (prevista para el tomo 80 de la edición de *Gesamtausgabe*).

El ocaso como el tránsito
al otro comienzo – (la diferenciación de ser y ente y el abandono de la diferenciación).
El otro comienzo – (ser: el irrumpiente sobre*venir* del acaecimiento-apropiador).
Acerca del comienzo y de la inicialidad del pensar.
El ocaso inicial.

81. Acerca del comienzo

es decir acerca del surgimiento del esenciarse de la verdad del ser [Seyn] en la historia del ser [Seyn] hacia el otro comienzo.

Éste es más inicial que el primero, aunque en continuación suya y también en la esencia bajo su disposición.

El comienzo es en tanto deviene siempre más inicial. Este ascenso no de modo gradual sino de golpe, de lo cada vez inicial, único.

El comienzo en el comienzo tiene en sí la historia intermedia de la primacía del ente ante el ser como entidad. Esta historia intermedia es la historia de la verdad del ente como "metafísica". *El comienzo en el comienzo es ocaso.*

Acerca del comienzo tiene que intentarse un puro dicho, de modo que por doquier y siempre el ser [Seyn] mismo en su verdad dispone a la historia y anuncie la preparación del ser-ahí.

El ser-ahí es el entretanto, a través del cual el comienzo se toma en su esencia, de modo que en el ser-ahí la instancia en la verdad del ser [Seyn] encuentra su función para la transformación de la humanidad.

Acerca del comienzo en el comienzo está por decir[se] sin todo accesorio pero bajo transformación de lo que fue intentado en los *Aportes*,[13] en *Meditación*,[14] en la *Historia del ser [Sein]*,[15] y en la *Superación de la metafísica*;[16] además lo esencial sobre la ΑΛΗΘΕΙΑ.[17]

Pero al comienzo el dicho tiene que encontrar una disposición fundamental, en la cual la voz del ocultante silencio llegue a la disposición, a fin de que por adelantado sea un des-plazamiento al ser-ahí.

13. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe*, t. 65 [*Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*].

14. *Besinnung. Gesamtausgabe*, t. 66 [*Meditación*, trad. de D. Picotti C., Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger-Biblos, 2006].

15. *Die Geschichte des Seyns, Gesamtausgabe*, t. 69.

16. En *Metaphysik und Nihilismus, Gesamtausgabe*, t. 67.

17. Previsto para el tomo 73 de *Gesamtausgabe*.

82. Acerca del comienzo
(La pertenencia al claro del ser [Seyn])

Donde la "filosofía" como metafísica del idealismo alemán deviene saber incondicional del absoluto, tiene que preguntar a su modo la pregunta del comienzo. Aunque este preguntar tenga que mantenerse por entero en el circuito de la subjetividad, el saber acerca de la indemostrabilidad y de la pre-certeza del absoluto es un signo de lo inicial. En todo caso aun más cercano, más inmediato, es decir esencialmente de otra cercanía es ya el ser [Seyn].

Y de esta próxima cercanía tenemos que aprender a percatarnos y experimentar el claro del ser [Seyn].

Pero hasta ahora el desconocimiento de la cercanía del ser es aun más abismoso que el propósito de un varón, que tan sólo quisiera preguntar a su vecino, si el sol brilla. (Ya este "brillar" ha amado tanto y sabido el recadero...)

83. Acerca del comienzo

– ¿hasta qué punto el pensar según la historia del ser [Seyn], el interrogar a la verdad del ser [Seyn], es él mismo historia *del* ser [Seyn]?

En tanto logre devenir dicho puro, palabra, de lo que se ha desprendido todo lo historiográfico, porque dice la calma y dona el obsequio del ser [Seyn] en la instancia.

En tanto la palabra del ser [Seyn] es aquí la voz de la disposición del puro donar, se esencia verdad "del" ser [Seyn], es su historia.

84. La referencia al ser

no puede ser localizada como la referencia al ente. Además, ¿tiene luego cada referencia a – ya aquello a lo cual se refiere, revestirlo también con su tipo de esencia – ?

¿Es en general, pensado a partir del ser, preguntado adecuadamente, cuando entramos en la vía de un discurso sobre referencia al ser? ¿No es ya esto el extravío? ¿Y por qué?

85. Acerca del comienzo

En el comienzo el ser se anuncia; aquí el pensar del ser se detiene ante la diferenciación en ser-qué y ser-que.

Pero por ello tampoco puede decirse, de que inicialmente se habría

pensado sólo la "existencia", porque la pregunta-qué no se habría desplegado aún. Sólo que "existencia" ha sido concebida tan sólo en contraposición a ἰδέα y como οὐσία. φύσις – ἀλήθεια; ἕν; λόγος dicen algo inicial: el comienzo, *el surgir mismo:*
no: que ente es;
no: lo que el ente es –
sino: ser se esencia – ser "es".

El arrojo a "del" ser
El rechazo "del" ser
El estar arrojado del ser-ahí
El proyecto del ente.

El arrojo y el comienzo más inicial.
El arrojo y la φύσις.
El arrojo[18] y el evento.

86. El diálogo en el comienzo

cómo el primer comienzo habla *al* comienzo más inicial, le *ad*judica; pero cómo éste deja esenciarse al primero que comienza.

Hasta qué punto este diálogo es la palabra del ser [Seyn] como *historia* del ser [Seyn].

Que en lo histórico desaparecen los intervalos de tiempo y no obstante no deja aparecer en sí nada supratemporal.

Cómo en el comienzo el ser es ocultación y cómo la ocultación también de-termina lo más inicial.

87. Comienzo

Aquí no es el inicio *de* algo en medio de y para un orden sucesivo de algo.

Comienzo no es el tipo de un elevarse de algo, que propiamente vale.

El comienzo mismo es el *ser que se esencia* – éste *es* comienzo.

"Comienzo" también más originario que ἀρχή – cuando ésta es mentada sólo como modo y concepto de la interpretación de la procedencia.

18. Toda una familia de palabras sobre la raíz 'werfen', arrojar, lanzar, que marca el contexto de sentido, es empleada en el texto original: 'Zuwurf', 'Verwerfung', 'Geworfenheit', 'Entwurf', 'Wurf', que traducimos respectivamente por 'arrojo a', 'rechazo', 'el estar arrojado', 'proyecto', 'arrojo'. [N. de la T.]

88. El comienzo y la distinción de la historia occidental

"Occidental" es él mismo determinado inicialmente a partir de que en el helenismo temprano surgió el ser como verdad y la verdad progresó hacia la esencia de la τέχνη. Hoy todo el planeta es occidental, a pesar de que China e India acrediten aún tan antiguas "culturas".

Lo "occidental" no es mentado geográficamente ni según la difusión, sino históricamente y esto histórico inicialmente.

La singularidad de este comienzo es el fundamento de la totalidad del dominio de lo que corresponde a este comienzo como progreso y es metafísica y su acabamiento.

Hasta qué punto el "americanismo" es la forma adecuada del planetarismo.

El planetarismo es la inversión del comienzo en la inesencia de su progreso –

Ser como poder; poder como maquinación.

El pensar inicial es el pensar dispuesto desde el comienzo determinado a través del comenzar [Anfängnis] del comienzo.

89. El pensar según la historia del ser [Seyn]
(los rasgos fundamentales)

es sobre todo interrogante nombramiento del ser [Seyn] (¿es el ser [Seyn]?) y encarecimiento al ser-ahí así tan sólo por indicar.

El pensar según la historia del ser [Seyn] es sobre todo en tal unidad de nuevo un hacer señas del otro comienzo y recordar del primer comienzo.

En esta inicialidad alternativa el pensar es con-frontando los comienzos y su secuencia esencial (metafísica) y su preparación (superación de la metafísica).[19]

Por consiguiente este pensar inicial es interpretación, porque tiene la referencia a la historia e historia es aquí evento-apropiador de la verdad del ser [Seyn].

El pensar del primer comienzo no se sabe como tal, sino tiene su inicialidad en el puro decir del ser: ἔστιν γὰρ εἶναι.

Tan sólo desde el pensar inicial, que piensa en el otro comienzo, llega el saber del ser [Seyn] mismo a la inicialidad y con ello a la historicidad. Pero tiene también, recordando y haciendo señas, que ser en adelante un interrogar: ¿es el ser [Seyn]?

19. En *Metaphysik un Nihilismus*, *Gesamtausgabe*, t. 67.

90. El pensar inicial en tránsito al otro comienzo

el *dicho* como ⟨ *nombramiento* / encarecimiento

(cf. *Superación*;[20] El abandono de la diferenciación y el admitir aún al ente)

1. El pensar inicial transitorio es una vez el nombramiento del ser [Sein] más inicial (evento-apropiador – ocultación); pero este nombrar nunca ni en ninguna parte se dirige a un efectuar e influir. Nunca es "teoría". Nunca es "ciencia". Ante todo no es mera simbólica. El nombramiento es saber inicial, que dice al ser [Seyn] mismo, de modo que el dicho (cf. *Dicho*)[21] permanece dispuesto como la palabra del ser [Seyn].
2. Pero el pensar inicial transitorio es sobre todo encarecimiento al ser-ahí. El ser-ahí es el fundamento esencial, acaecido por el ser [Seyn], de la fundabilidad de la verdad del ser [Seyn] a una humanidad.

   El encarecimiento no puede desplazar el hombre al ser-ahí. Este arrojo del estar arrojado al ser-ahí viene cada vez sólo desde el arrojo del ser [Seyn] mismo como evento.

   Pero sí con el nombramiento tiene sobre todo que darse señas y apoyos para ejercicio de la encarecida meditación.

   Lo primero que tiene que preparar todo encarecimiento es la sujeción con respecto al ser [Seyn]. Y ello puede acontecer transitoriamente primero en el nombramiento y despliegue de la diferenciación (cf. p. 1941).[22]

   Pero tales palabras conductoras sobre el ser [Seyn] nunca pueden preparar "la vivencia", sino el escuchar las palabras exige el abandono de todo afán de vivencias y con ello de la subjetividad.

   ¿Pero cómo puede realizarse el encarecimiento? A través de un decir de las sobreveniencias del ser [Seyn] al ente.
3. El pensar inicial es como recordante hacer señas la confrontación del primero y del otro comienzo.
4. El pensar inicial es como pensar del ser [Seyn] en tanto del comienzo, es esencialmente *según la historia del ser [Seyn].* (Siempre indicar además que este nombre, en verdad, dice dos veces lo mismo.)
5. El pensar inicial es interpretativo. Interpretación está referida a la historia como historia del ser [Seyn] y sólo a ella (cf. *Observaciones sobre el interpretar*).[23]

20. Ibídem.
21. Prevista para el tomo 74 de *Gesamtausgabe*.
22. *Grundbegriffe*, *Gesamtausgabe*, t. 51.
23. Véase *infra*, pp. 129 ss.

91. El preguntar más inicial
(el interrogar)

pregunta: *¿es el ser [Seyn]? y* supera desde esta pregunta, que abandona la diferenciación, la pregunta conductora de la metafísica: "¿qué es el ente?".

Más inicial que la pregunta por el qué es la pregunta por el es y a saber aquélla que se dirige al ser [Seyn] mismo. Esta pregunta no quiere comprobar al ser [Seyn] como un ente, sino la pregunta asiente preguntando ya al ser [Seyn] al ser [Seyn] esto, que *el ser [Seyn] únicamente sea al ser [Seyn] el suyo.*

Pero al mismo tiempo reside en esta pregunta más inicial por el es la historicidad del ser [Seyn], el decir de la inicialidad, sin que quiera decidirse a partir del que pregunta y a través de éste, *que* el ser [Seyn] sea; pues esto es sólo propiedad del comienzo mismo. Por ello la pregunta. ¿es el ser [Seyn]? tiene más bien el significado de si los preguntantes son y se preparan a la instancia en la verdad del evento.

Si esencialmente sólo el ser [Seyn] es y a saber de modo que nunca deviene un ente, del que habitualmente y sólo decimos que "sea", ¿que significa entonces este discurso usual: el ente es? •

92. El salto
(El comenzar desde el comienzo)
(El comienzo está en el comienzo)

Desde ningún ente es alcanzable el ser, pues así un ser ya arrojado, desconocido en su estar arrojado, sólo es nuevamente "desprendido".

Todo intento en tal camino, que es el camino de la metafísica, de llegar al ser [Seyn] es un engaño y una apariencia.

Esta apariencia es esencialmente más abismosa que aquélla que Kant mostraba como "dialéctica".

Pero esta apariencia tiene que proceder del ser [Seyn]. ¿Por qué? ¿Porque no es "nada"?

Por tanto justamente *esta* apariencia, esencialmente bastante examinada, da una seña del ser [Seyn].

¿Cómo ha de tomarse la seña y cómo debemos seguirla? El salto.

Que el pensar piense desde el ser [Seyn].

¿Pero cómo esto? Ser-ahí.

93. Lo inicial del comienzo

Ser [Seyn] – esenciarse – dicho
Lo no-dicho

El silencio[24] – surgiendo del ocultarse de la ocultación.

Comienzo

El pensar inicial recibe su por pensar sólo desde éste mismo – es decir del ser.

El ser tiene que *a*-rrojarse al pensar. El pensar tiene que extasiarse en este a-rrojo y devenir él mismo un pro-yectante.

Lo no dicho no llevado a la palabra, porque dejado indecidido en la esencia,
o porque decidido y por ello alcanzada la insondabilidad de la esencia,
o decidido y con ello *algo indudable* puesto como fundamento.

Lo no dicho de Platón del tercer tipo: ¡la esencia de la verdad decidida – en dirección a la ἰδέα!

Pero esto sólo realmente por experimentar:

1. cuando el primer comienzo sea hecho sabible.
2. cuando sobre todo en el otro comienzo la confrontación ha sido alcanzada y esencia de la verdad como esenciarse del ser desde éste, y a saber cada vez de modo diferente.

Lo propiamente por pensar puede permanecer no dicho, porque en esencia ha sido dejado aún indecidido; pero también porque así decidido, que o bien indica la salida a lo insondeado, o se difunde a un indudable.

94. El prepensar en el comienzo

tiene que atravesar una serie de decisiones, en tanto el "comienzo" es primero tomado historiográficamente y pensado como antigüedad greco-romana.

Aquí surgen las preguntas de si la "antigüedad" fue experimentada y concebida:

1. "humanísticamente" (en todas las posibles variaciones) o "clásicamente", en lo que ambas aún pueden ir juntas.
2. si de modo griego (a partir del ser del ente) o romano (desde el dominio del hombre sobre el ente).
3. pero cuando de modo griego, si platónica o inicialmente.
4. cuando inicialmente, si el comienzo sólo como lo que precede a Platón y es visto de regreso desde él, o si el comienzo es pensado inicialmente y así lo "platónico" no como "acabamiento" en el sentido de cumplimiento, sino como salida.
5. cuando el comienzo es pensado inicialmente, si además se osa lo ex-

24. En el texto original 'Ver-schweigung', que traducimos simplemente por 'silencio', destaca a través de prefijo la acción de callar. [N. de la T.]

tremo y lo único: el otro comienzo, o si simplemente es reconocido y convocado sólo algo antes extraño.
6. cuando es osado lo extremo, si además la *meditación* ha sido asumida, o se aguarda una precipitada realización.

95. Reivindicación y respuesta
(“Reivindicación” y realización)
El dicho[25]

La reivindicación de que la esencia del hombre sea llamada a través de la palabra del ser [Seyn].

La *así* reivindicada *esencia* del hombre ha sido remitida al curso de devenir encarecida en el ser [Seyn] y ello dice: esta instancia se despliega en su propia libertad como *el* saber.

Esta instancia sondea el antes oculto (no-esenciante) ser ahí.

Tal cosa es esenciarse del ser-ahí y la esencia de la respuesta a la palabra del ser [Seyn].

Todo esto acaece-apropiadoramente; “es” el ser [Seyn] mismo. Tan sólo del evento-apropiador surgen las “reivindicaciones”, que el hombre plantea a su esencia y con ello a sí mismo. Lo que puede realizarlas y cómo tiene que ser la realización ha sido ya decidido desde el ser [Seyn].

“Libertad”

Ser – del hombre – suma reivindicación es ahora la ausencia de reivindicación, esto, que él no requiere ya “reivindicaciones”, no necesita “hacerlas”, porque su esencia está en el reino de la pobreza esencial del ser [Seyn].

Ésta se ha fundado en que la propiedad, la pertenencia al ser [Seyn], surge en el evento-apropiador.

De este modo una liberación del hombre en el ser-ahí es como el abismo de la vigilancia en el camino al ser [Seyn].

Libertad no es ni sólo libertad de, ni libertad para, ni espontaneidad, ni la posibilidad para lo bueno y lo malo, sino es el desplazamiento a la confrontación del ente con el ser [Seyn]; es liberación en la pertenencia al ser [Seyn].

Libertad es la liberación en la carrera de la transformación esencial del hombre en ser ahí con el ser [Seyn] ocultándose abriga.

Todo es esenciarse del ser [Seyn]; desde éste como el evento-apropiador se determina la esencia de la historia.

Ella desencadena lo salvaje y prepara la suavidad; la corresponden-

25. Previsto para el tomo 74 de *Gesamtausgabe*.

cia de ambos es la vía para el curso, que como camino y paso realiza la fundación del acaecimiento.

Libertad – es liberación de la esencia del hombre.

Liberación es la instancia del ser-ahí.

Instancia es asumida *humanamente* en la vigilancia de la meditación.

Liberación se esencia como asignación a la pertenencia a la verdad del ser [Seyn].

Liberación es esenciarse del ser [Seyn] como reivindicación – que reivindica la instancia sobre su surgir, surgir que consiste en seguir a la transformación esencial del hombre, acaecida por el ser [Seyn].

Libertad como liberación es a-rrojo de la expectativa de la realización de la confrontación del ente con el ser.

96. El comienzo y lo simple

Lo simple no es fácil, ni vacío, ni indigente, ni fugaz.

Lo simple es la conservación [Behältnis] de lo uno – del esenciarse del ser [Seyn].

Mientras nos adhiramos al ente y desde allí expliquemos y con ello contemos, no alcanzaremos nunca la simplicidad del ser [Seyn].

La meditación en el ser [Seyn] como el camino a la simplicidad.

Como conservación [Behältnis] ella es el abrigo del ser [Seyn] en el evento-apropiador – el comienzo.

III. EVENTO Y SER-AHÍ

A. El evento

97. El evento y el ente
(cf. la diferencia y la diferenciación)

Cuando el ente acaece-apropiadoramente, es decir es transferido al estar descubierto del claro del ahí, *entonces* ello no significa sólo que el "ente" ahora llegue a la conciencia y que como ente que es devenga objetivo. Pues hasta entonces nunca es ente. "Siendo" es al mismo tiempo acaecido con el evento-apropiador.

Pero que el [ente] llegue a lo abierto, tampoco dice sólo que entre en la posibilidad de la objetivación, sino dice que llega al ser. Y llega al dicho y a la palabra. Pero dicho y palabra no son expresión y versión, sino esenciarse del ser.

La rosa florece en el poema del poeta y sólo aquí, pero este "florecer" no es simplemente lo atribuido a algo supuestamente real, ente, sino él sólo es el ente. Por ello el poetizar[1] es también insólito, conforme a la singularidad e insolitud del ser. Sólo insólitamente florecen rosas.

Sólo para los muchos hombres entregados a la razonabilidad las cosas son desde luego simplemente presentes ante la mano y constatables; ciertamente, también este "dejar ser" es un modo en el que el ente es transferido al ser.

La "transferencia"[a2] reivindica al hombre. Pero esta distinción del hombre no se funda en su subjetividad. Que en medio de la metafísica sea el verdadero ente y el prototipo – como micrososmos (cf. la cuestión del antropomorfismo),[3] esta distinción se funda en la transferencia al ser y en cómo el hombre ha sido dispuesto por el ser para su custodia.

En todo ello, lo que tan sólo comienza desde el otro comienzo alcanza lo que como metafísica [ha] sido verdad, a saber no una sobreasunción [Aufhebung] dialéctica, pero sí una determinación más inicial. La subje-

1. En el texto original se destaca el prefijo en 'Er-dichtung', que indica la acción de poetizar. [N. de la T.]

a. mentada la bien entendida a-propiación como la co-menzante aptitud a lo propio; pero no el acaecimiento-apropiador en el reponerse del ser [Seyn] en la despedida.

2. Se juega en el texto, como a menudo, un contexto de sentido a partir de una familia de palabras en torno a la raíz 'eigene', propio: 'An-eignung', apropiación; 'Eignung', aptitud; 'Übereignung', transferencia; 'Er-eignung', acaecimiento-apropiador; 'eigentlich', propio, verdadero. [N. de la T.]

3. En *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), *Gesamtausgabe*, t. 49, ed. por G. Seubold, Francfort del Meno, 1991, pp. 70 ss.

tividad, *ignorante del evento*, hace sentir que un reclamo del hombre por el ser acaece a través del ser.

Cuando pensamos inicialmente, según la historia del ser [Seyn] al ente mismo en sus ámbitos, entonces permanece igualmente erróneo soñar con un ente en sí o admitir un ente para sólo en la conciencia. Cada vez el carácter de verdad del ser no es pensado inicialmente y por ello el ente es nuevamente excluido de la apertura (al interior de la misma) e independizado, o sólo explicado a través de ella (en el sentido de la representatividad).

Pero si el ente ha sido una vez experimentado y apercibido en el ser (como evento-apropiador), entonces se desoculta también, hasta qué punto la disposición predispone el hombre a partir del ser-ahí y al mismo tiempo se encuentra decidida en el ente mismo. El ser, sin embargo, no es para el ente un simple manto de claridad que a veces desliza sobre "el ente".

El ser ni haciendo y efectuando al ente. El ser ni objetivando-representando al ente. El ser ni manto de claridad – sino el ser es como acaecimiento-apropiador la transferencia al ser del no ente o del ente abandonado por el ser. En ello reside el que el ente mismo devenga lo que surge y en el surgimiento (la φύσις pensada ahora más inicialmente) un resurgir en una permanencia.

Todo lo que es esencialmente adjudicado al ser trae el ente mismo, en tanto "es", cada vez, en lo a él asignado.

La reivindicación del ente de disponer a partir de sí de la esencia del ser y de explicar desde sí al ser como *su* determinabilidad se ha endurecido tanto a través de la metafísica, que todo intento de decir al ser mismo como dicho es cada vez captado a partir de la metafísica y según su modo rectificado y trasladado a su cálculo.[a]

Sólo que el ser no es la traducción del ente (del "mundo" por lo tanto) al interior de la esencia humana, así concebida desde la yoidad, porque ya ha sido planteada como subjetividad representativa.

Si aquí pudiera bastar una posición-contraria, donde por cierto se trata del tránsito al otro comienzo, habría más bien que decir: no traducción al interior de la esencia humana, sino transformación de esta esencia a través del acaecimiento al ser como evento.

El ente es destituido de su primacía y no obstante no disuelto en el ser; por el contrario: es más ente que antes.[b]

El ente no puede encontrar refugio en la subjetividad (en cualquier "sublimación" a través de "lo espiritual"), pero ni es el ente rebajado a

a. (¿Dónde ha sido alguna vez osado un tal intento?)

b. (lo apropia-do a su propio)

un mero μὴ ὄν, pero tampoco es el "ser" del ente sólo una "ficción" producida por el ente mismo.

Pues el hombre no es sujeto, el ser no es ὄν como ὄντως ὄν en el sentido de la ἰδέα, el ente tampoco es explicable desde lo "deviniente", puesto que éste ya "es".

Tampoco el ser es sólo el ente una vez *más*, de modo que en el ser el ente se repitiera, sino que en el ser el ente es la única vez y se eleva así a la singularidad del ser. Pero el elevarse es cada vez diferente, según que el ente haya sido a-propiado al ser como piedra, como árbol, como animal, como hombre, como dios.

El elevarse como ser ente del ente en el evento. Elevarse no es representatividad y ningún mero aparecer; elevarse es surgir pero a la vez sin embargo quedar-atrás en lo carente de ser.

Elevarse – hacia fuera y hacia adentro en el claro tampoco es una mera aclaración, sino es algo inicial y cada vez único.

En el evento-apropiador el ente no es cambiado en el ser como lo interior del "yo". La intimidad del ser está lejos de toda sensibilidad del hombre.

Antes bien el ente es cambiado desde la temporal carencia de ser en la enajenación del elevarse a la irrupción del sobrevenir y su resolución.

B. Evento y ex-propiación

98. Lo carente de ser y el ente Ex-propiación

Ambos son experimentables tan sólo en la verdad del ser. ¿Pero cómo se esencian ellos mismos y qué significa aquí aún esenciarse? El ente no es – como el *carente de ser* y tampoco es por ello "nada".

Ni se puede decir que lo carente de ser sea, ni que no sea.

Pero porque el ser sobreviene a lo carente de ser y comienza como el comienzo del ente por ello el ente –a saber como el posterior carente de ser que es– en cierta manera es "anterior" y más antiguo que el ser. El ente es el "a priori" con respecto al ser, en el caso de que no surja aquí desconcierto a través del uso de títulos metafísicos para el ser que se esencia y el ente que es fuera de toda metafísica.

Pero carencia de ser no mienta abandono de ser del ente; pues en el abandono de ser el ente precisamente está siendo, de modo que únicamente parece ser él mismo, sin requerir el ser.

En el abandono de ser el ente es abandonado a sí mismo y puesto en la apariencia de la no menesterosidad de ser.

En la carencia de ser el ente no está siendo ni no siendo.

El abandono de ser es un esenciarse del ser mismo, el evento del desasimiento del ente a la maquinación.

La carencia de ser es, a saber, concebida aún desde el ser, pero no procede del ser, en tanto lo carente de ser no requiere el ser.

Pero en la carencia de ser puede sin embargo concebirse un extremo de la esencia del ser (comienzo – ocaso – despedida).

Aquí –en la "carencia de ser" y en lo "carente de ser"– hay una exigencia, desde la cual ningún pensar metafísico se orienta, pero donde el coraje del pensar según la historia del ser [Seyn] se puede templar y la singularidad del ser al mismo tiempo acaece en su insolitud.

En el abandono de ser (es decir, de la maquinación del ente) el ente está enteramente fuera de la carencia de ser.

Lo carente de ser está fuera de la nada, pues en la nada el ente está ya en el ser y es primero sólo el no-ente.

Pero lo carente de ser es por otra parte esencialmente diferente y más que el no-ente, es el ente mismo, que no – es el ente (es decir el acaecido-apropiadoramente).

Carencia de ser es *expropiación* del ente – pero expropiación no es simplemente aniquilación, pues expropiación es más esencial e inicial que mera aniquilación y apartamiento.

Ex-propiación deja "estar" en lo carente-de ser.

Pero ¿qué significa "estar" – estabilidad?

Y el dejar estar y la carencia de ser – ¿no pertenece sin embargo como expropiación al evento?

De modo que expropiación sólo es en el evento.

¿O es expropiación el evento como despedida y la despedida aún todavía de la expropiación – ?

En comparación con todo ello el pensamiento de la "nada" es un pensamiento inocente – ligero y una esencia familiar de la metafísica.

Lo carente de ser "es" lo preinicial y posinicial y en verdad no, mientras tenga carácter de comienzo, sino cada vez sólo en el comienzo el ente "deviene" y ocaso desdeviene.

Lo carente de ser es sabible sólo en el ser y sabible sólo en el modo de una "esencia".

Pero aquí tan sólo se desoculta el íntimo anonadamiento del ser mismo, el que no sólo es ocultación en sí mismo e impedimento, sino en ocaso la expropiación.

La expropiación es lo último de la intimidad del impedimento, es despedida, no sólo del ente, sino despedida de la propia esencia.

Desde lo carente de ser se ha otorgado entonces una mirada más agudizada al esenciarse del ser y del comienzo.

Pero ¿qué dice esto para humanidad y deidad? ¿El evento de la expropiación?

Todo ello es así esencial en el ser e intocable por cada aniquilación del ente y por su devastación. Porque durante tanto tiempo y tan ciegamente pendientes de la metafísica, lo carente de ser y la despedida quiere aparecérsenos como aquello contra lo que tenemos que cerrarnos lo más pronto; pues aquí parece por cierto el nihilismo haber sido sobrepasado infinitamente.

Y no obstante, aquí comienza únicamente por primera vez la singularidad del ser, y su insolitud no es restringida a la singularidad, sino liberada a la pura esencia del ir al ocaso como el acabamiento del comienzo

99. El [ente] como lo carente de ser

Aquí tiene que pensarse aquello que en esencia la pensabilidad rechaza y también un pensar no admite como ente.

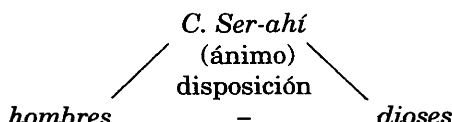
¿Hasta qué punto y bajo qué condicionamiento podemos ponernos aún en esto extremo del pensar del ser?

Si el ente "es" lo carente de ser, sólo entonces es alcanzada esa determinación, que siempre de nuevo es buscada, cuando el ser-en sí y a través de sí del ente se tiene por lo más propio del ente. Lo carente de ser no requiere al ser y no "es" sin embargo lo vano.

Pero ¿no deviene entonces el ser un mero manto sobre el ente? No.

Todo reside en si pensamos bastante inicialmente el esenciarse del ser.[a]

a. El esenciarse es el evento en tanto viraje de la dedicatoria del parentesco y de la transferencia del reponerse.



100. Ser-ahí

Sobre todo "pensar" desde lo repentino del comienzo: desde el ser ("-ser"), desde la desocultación (ahí-) y desde el acaecimiento-apropiador del hombre, que encarece en el ser-ahí y lo funda en el ente.

Ser-ahí sobre todo a partir del "ser" y del "hombre"; pero pensar el ser como comienzo, pero el hombre como víctima de la pertenencia al evento.

Por ello, los primeros intentos de pensar al ser-ahí en *Ser y tiempo* han sido arrojados de un lado a otro permanentemente entre la interpretación de la esencia humana, que no ha de ser sin embargo antropología, y el interrogar a la verdad del ser, que ya no es metafísica y sólo conoce el ser como posibilitamiento y a priori.

*

El ser-ahí cuida la esencia de la verdad del ser [Seyn].

Es el seto esencial de todo lo esenciante y sin embargo nunca el ser [Seyn] mismo en su comenzar [Anfängnis], sino tan sólo lo acaecido.

El *seto esencial del ser [Seyn]* es alcanzable para el pensar sólo pasando por el ser [Seyn] mismo y a través de éste.

101. Ser-ahí y oscilación

La esencia del hombre ha sido sólo entonces esencialmente determinada, cuando "esencia" únicamente es pensada de modo esencialmente recto como ser y el hombre mismo es pensado [erdacht] desde la referencia del ser [Seyn] mismo al hombre. Este pensamiento [Erdenkung] de la esencia humana conduce a ámbitos que permanecen cerrados a toda metafísica, porque conforme a su obstinación de todos modos se bloquea contra ello. Pero estos ámbitos están también aún ocultos en el primer comienzo, puesto que el ser se esencia tan sólo en el surgir como desocultación y reivindica al hombre tan sólo como el que permanece en la inocultación, pero sino de inmediato lo remite al ente, que se le ofrece como ζωή, vida en medio de la cual luego el λόγος está presente ante la mano y lleva al "hombre".

Pero la referencia del ser [Seyn] al hombre abriga en sí previamente, antes de que a partir del hombre una determinación entre en juego, ese

acaecimiento-apropiador del claro del ahí-, que se esencia como ser-ahí. En el entretanto de esta apertura singular e inicial de todo abierto (es decir, desoculto en el ser) oscila la esencia del hombre, mientras en la referencia al ser sea acaecida por este mismo. El hombre no es "hombre", para luego además alcanzar aun la referencia al ser. Pero esta referencia al ser nuevamente no es tampoco tan sólo la relación del hombre con el ente. La referencia del ser al hombre es el evento de la fundación del "ser-en-el-mundo", que por su parte y tan sólo deja esenciarse el conducirse con el ente.

El discurso acerca de la referencia del ser [Seyn] al hombre está siempre en una dificultad, en tanto tome por adelantado "al hombre" como decidido y determinado, mientras el discurso mienta que tan sólo el ser [Seyn] incluye al hombre en la referencia y así tan sólo lo educa y atrae hacia el ser humano.

La esencia del hombre, que aquí es pensada sólo históricamente, es decir en atención expresa o inexpresa a aquella referencia, oscila en la referencia del ser [Seyn] a ella.

Esta oscilación mienta la indecidida plenitud de lo decidible a través del propio estar del hombre en el ser-ahí.

Lo que el pensar nombra inicialmente 'νοῦς' y "mens" y "espíritu" (razón) es ya un tipo de facultad, desde la cual el hombre se mantiene en oscilación, sin podérsela apropiar a ella misma esencial inicialmente. Más bien se desvía la participación del hombre en el ser, de inmediato, en su proceder con el ente, que luego también admite aún "al ser" como el κοινόν.

Toda antropología, también la "existencial", que salva al "espíritu" y lo contrapone a la vida y reconoce el contrajuego de ambos como rasgo fundamental del hombre, permanece excluida del pensar inicial de la oscilación.

La esencia humana oscila en el ser [Seyn], mientras no haya sido diferenciado sólo como el ente, que es, frente al ente restante y a saber, como ente, sino ha sido trasladado y arrojado con su esencia a la diferenciación del ser frente al ente. El volver hacia el ente es respectivamente éste y aquél y cada vez uno y no otro; los virajes al ente no son causados por éste, ni hechos por los hombres; son impulsados por el ser [Seyn], el entretanto que se esencia, que al mismo tiempo es para todo ente el claro, en el que se erige. Ello dice: el ser [Seyn] determina ya al ente no humano y determina al mismo tiempo en contraimpulso al ente humano y determina en impulso que sobreviene la relación del hombre con el ente y la acometida del ente al hombre.

Este oscilar no es pensable "mecánicamente"; mienta que el ser tan sólo eleva ente a lo abierto de la apertura del ser y lleva en tal levantar. El llevar en el elevar hacia allí y hacia aquí es el oscilar. La sostenibilidad de la esencia humana no procede del hundirse de un alma en un

cuerpo. La sostenibilidad es el oscilar en el impuso del estar arrojado desde el arrojo en el que el ser [Seyn] acaece-apropiadoramente la esencia humana para fundación de una custodia de la verdad del ser [Seyn].

102. El ser y el hombre
(cf. p. 41 "Palabras conductoras sobre el ser [Seyn]",[4]
cf. *El aislamiento del comienzo*)[5]

¿Reina a partir del comienzo y en éste una destacada referencia del ser al hombre? ¿Es el hombre el custodio, acaecido en el ser-ahí, de la verdad del ser [Seyn]?

Y ¿por qué y hasta qué punto? Porque tiene la posibilidad de la instancia en el ser-ahí; y antes la ratio, el λόγος, el νοῦς –

Pero ¿por qué tiene esta posibilidad? Que la tenga es ya evento – es inicialidad.

Este "que" no puede ser mentado desde una comprobación de una aptitud presente ante la mano de un viviente hallable.

Este que – es la seña del ser [Seyn] hacia el comienzo.

"El hombre" no pueda ya ser antes animal y ni siquiera ζῷον λόγον ἔχον,[a] sino que tiene enseguida, en lo repentino del comienzo, que ofrecer a éste la pertenencia. ¿Pero de dónde este *tiene*? Desde la singularidad del ser [Seyn].

El ser [Seyn] nunca se esencia por el hombre, a lo sumo es el hombre por el ser [Seyn], lo que sin embargo nunca dice, a causa del ser [Seyn], por el ser sólo, para que el hombre gane su esencia como él mismo.

El ser es para el hombre un a-caso; que el hombre sea acaecido en el ser [Seyn] no reside en él y tampoco testimonia cualquier menesterosidad del ser [Seyn] con respecto al hombre, como si el ser necesitara al hombre.

Pero cuando ser se esencia en su verdad y ésta como sobreveniencia acaece al ente, entonces el hombre tiene para la fundación de la verdad del ser en el ente su destacada determinación; en ello de parte de la inesencia la posibilidad de la arrogancia y de la superhumanidad.

(cf. "Metafísica de Nietzsche")[6]

4. *Grundbegriffe, Gesamtausgabe*, t. 51.

5. Véase supra, p. 27.

a. a no ser que pensemos ζῷον aléthicamente.

6. En *Nietzsche, Gesamtausgabe*, t. 6.2, pp. 231-300 [*Nietzsche*, t. II, pp. 209-269).

103. Ser-ahí
(cf. *Comienzo y verdad)*

es el acaecimiento-apropiador de la fundación del esenciarse humano de la verdad, en tanto verdad se esencia como la desocultante ocultación, en lo que el comenzar [Anfängnis] del comienzo se sumerge en sí.

En primer lugar a saber parece que sólo la "concordancia" con el ente faculta dejar al ente en él mismo y con él mismo. Y no obstante es precisamente la adaequatio del re-presentar el escondido modo de impertinencia del hombre, a través de la cual se notifica[7] el ente, sin pensar inicialmente al ser. Sin duda el re-presentar parece cumplir un abrirse y no obstante se cierra precisamente al claro del ser e impide el despido del ente hacia el ser.

El re-presentar no puede apropiarse el evento del ser como sobreveniencia.

El dejar-ser del ser, no tan sólo del ente, puede sólo el ser-ahí y la instancia en él.

104. Ser-ahí

El ser-ahí es la réplica al ser [Seyn], ré-plica que el ser [Seyn] mismo acaece-apropiadoramente. Ningún ente puede contestar al ser [Seyn], es decir pertenecerle en la pura preservación del ser [Seyn].

La ré-plica es aquí el presentar del arrojo al claro inaugurado por la proyección. Lo propio que la réplica expone es propiedad del evento; y no obstante el "ahí" tiene que *ser* [seyn], cuando el comienzo pasa al comenzar [Anfängnis]que va al ocaso y la ocultación de su esencia defendiéndose llega a la desocultación.

Ser-ahí es humanamente sólo asumible en la instancia en la despedida. Aquí el comienzo acaece una dignificación del ser [Seyn], que perdería todo lo a ella destinado en posesión esencial, si quisiera apoyarse en difusión pública y luego sólo en un mínimo hacerse apreciar.

El ser-ahí es la localidad acaecida-apropiadoramente del pasar por del comienzo, localidad que ha sido dispuesta a la calma, que sólo puede guardar la dignidad del ser [Seyn].

No la publicidad de los muchos, pero tampoco la elección de los singulares es capaz de satisfacer a la instancia en la calma. El dicho del ser [Seyn] tiene que quedar en lo innominado; acaece así como si no acaeciera nunca.

7. El texto original destaca la relación entre 'zu-stellt', que traducimos por 'notifica', y 'vor-stellen', re-presentar. [N. de la T.]

Tan sólo el aislamiento en la calma del ser-ahí replica al ser [Seyn] como la despedida, en la que el comienzo se capta en su dignidad.

105. Ser-ahí

se esencia tan sólo en el otro comienzo y permanece *incomparable* con aquello que antes en la metafísica fue conocido y realizado como ensamble esencial del hombre (alma, espíritu, conciencia, autoconciencia, razón, vida). Incomparable con ello no sólo porque acaso ser-ahí sea otra determinación del hombre. No lo es para nada en verdadero sentido, sino tan sólo en consecuencia esencial y luego no sólo de otro contenido (acaso en lugar de subjetividad "el ser ahí"), sino de otro modo y de otra esencia, es decir, antes de otro comienzo es *ser-ahí*. Su esencia pertenece enteramente al ser [Seyn] como evento-apropiador, que es el otro comienzo. "Ser-ahí" no es tampoco dilucidable a través de ninguna correspondencia, ni en ninguna parte cobijable en marcos corrientes. Determina tan sólo él *mismo* la localidad y temporalidad de la fundación de la verdad del ser en el ente.

El sumo otorgamiento que acaece como el ser [Seyn] es el del ser-ahí.

El ser-ahí, entendido en todo otro sentido que en *Ser y tiempo* y pensado aun más inicialmente que aquí, es el esenciarse del espacio-tiempo para todo ser del ente.

Lo que es llamado "ser-ahí" permanece extraño para todo pensar metafísico, pero no es tampoco alojable en lo que se esencia en el primer comienzo.

Pero ante todo hay que prevenir a los actuales de la apariencia de una conexión con el hombre, apariencia de la que en cierto respecto también fue víctima aun *Ser y tiempo*, pero apariencia que mantiene su consistencia también en que la *esencia*, correspondientemente transformada del hombre histórico para el ser-ahí, es reivindicada por el ser [Seyn].

En el reponerse del ser [Seyn] es precisamente el ser-ahí en su inicialidad despedido y ad-mitido.

106. El ser-ahí

es según su esencia inaccesible a toda metafísica.

Pero tampoco experimentable en su rol singular, que no tiene ninguno comparable en la estructura de la verdad del ente, ni en la clasificación mundo, hombre, dios y semejantes es encontrable y tampoco alojable; pues ser-ahí ante todo nunca es lo mismo que el hombre.

107. Ser-ahí

y el estar arrojado en el límite de la desocultación y ocultación.
El estar arrojado como esenciarse de la historia del ser-ahí.

108. El ser-ahí y el hombre

Procedencia esencial del hombre, en tanto es experimentado desde su referencia al ser, referencia que sólo se esencia como carácter de inclusión del hombre en el ser [Seyn] "a través" del ser [Seyn].
El ser
El acaecimiento (del ser-ahí)
La voz (palabra del ser [Seyn] – ocultación – silenciamiento)
La disposición
La exigencia
El ánimo
La instancia
La *situación* (corporalidad)
(concebida de otro modo que en *Ser y tiempo*, donde es equiparada a disposición)

Ser-ahí es como ánimo el estar dispuesto a través de la voz del ser [Seyn] –;

Ser-ahí se esencia como la pura re-sonancia del ser [Seyn]; nunca el ser-ahí transforma en sí al ser, sino encarece en la transferencia a la sobreveniencia.

109. El otro comienzo
humanidad –
divinidad –

es el evento-apropiador y transforma la esencia humana y de los dioses sobre todo. No sólo ingresan otros dioses en lugar de los antiguos, sino la esencia de la divinidad es diferente.

La humanidad en el otro comienzo se esencia en la custodia de la verdad del ser [Seyn], para dignificar su reponerse.

La divinidad en el otro comienzo procede de la propiedad del ser [Seyn] de la verdad, es decir, de la esencia en ocaso del comienzo (El "último dios" es el dios del comenzar [Anfängnis]).

Así como el hombre ya no es animal rationale, así el dios ha tirado su esencia metafísica demiúrgica.

La íntima inesencialidad del cristianismo (como metafísica y reivindicación de cultura) reside en que no puede admitir un rechazo del dios

a través del ser, aunque la miseria del Cristo dios ante el horror humano, que cada vez de modo diferente es justificado por otros en su nombre, se ha vuelto manifiesta a toda mínima meditación.

Humanidad y deidad se corresponden tan sólo en el ser-ahí, que ya es acaecimiento del evento.

110. La deidad en el otro comienzo

El otro comienzo es más inicial y por ello comienza propiamente desde su ocaso y hacia éste.

Vislumbramos el dios del abrigo.

Vislumbramos la diosa del ocaso.

No sabemos la historia de esta deidad.

111. Evento, propiedad, pobreza

La propiedad suma de la humanidad, que después de la superación de la metafísica se dispone a la instancia en el ser-ahí y de este modo asume la fundación de la verdad del ser [Seyn] y así ingresa en la historia del ser [Seyn], es a consecuencia de este ingreso al evento la *pobreza.*

La pobreza no mienta aquí carencia, sino la instancia (el ánimo, el estar dispuesto) en lo simple y único: pero esto es el esenciarse del ser [Seyn].

Tan sólo desde él resurge inicialmente el ente al claro del ahí.

La pobreza y la donación –

La serenidad en el esenciarse del acaecimiento-apropiador.

112. El ser-ahí y la disposición

La disposición dispone como voz – como palabra, es decir como silencio, como ser.

La *disposición* en el ser-ahí – no es asible a través de ninguna facultad antropológicamente psicológica y a través de ningún ámbito (cuerpo – alma –espíritu).

La disposición y el esenciarse de la verdad.

La disposición y la voz de la historia del ser [Seyn].

La disposición no sólo según el ser ahí, en verdad para nada (para ello el ánimo). Disposición como esenciarse del ser [Seyn].

La metafísica y su evidencia fuerza a la opinión de que "disposición" sea sólo asible psicológica, moral, antropológicamente.

113. Las disposiciones y el ser [Seyn]

Procediendo antropológicamente se encuentra toda clase de "disposiciones" y se puede trazar una botánica de disposiciones, es decir, un herbario de disposiciones y luego aún según cada disposición preferir entre ellas una a las otras y según los deseos del "tiempo" sostener las unas y rechazar las otras.

Pero porque toda antropología pertenece a la metafísica y para ésta la verdad del ser nunca puede devenir pregunta, permanece aquí oculta la referencia esencial del ser a la disposición. Pero esta referencia es lo único que un pensador puede pensar en referencia a las disposiciones y su esencia.

Pronto se muestra que "las disposiciones" en su diversidad no están prontas como escondrijos para la respectiva sensación del propio estado del hombre viviente. Más bien las disposiciones son de esencia uniforme cada vez desde la esencia histórica del ser. Todas las disposiciones concuerdan en la respectiva esencia del ser; y su oposición es sólo una apariencia, que ejerce un estrechamiento de la esencia de la disposición, donde sin embargo pretende verterse en su riqueza.

La disposición fundamental del agradecimiento

114. Disposición

Pensar su esencia sólo puede significar escuchar pensando la disposición de la voz.

Pero no en general, como si esto fuera un objeto presente ante la mano, componer sobre disposiciones y sus tipos de tratamiento.

La instancia en la disposición deviene tan sólo necesaria y esencial en la resolución del tránsito al otro comienzo.

Aquí ha comenzado acaecimiento y con ello el disponer de la voz.

Pero *disposición del tránsito* es:

La magnanimidad de la longanimidad en la pobreza desde la riqueza del acaecimiento del ser ahí a través de la intimidad del primer comienzo más inicial.

115. "Angustia"

Cuando se conoce la angustia sólo como "inquietud" y se la hace pasar por pusilanimidad, es natural la sospecha de que este empequeñecimiento de la angustia intenta de este modo evadirla. Entonces la "angustia" (a saber, el temor) estaría en juego ante la angustia. Y ello es de hecho el

obstáculo principal, el que la "heroica" presentación de todos los modos de comportamiento conduce a equivocarse en la esencia de la angustia y no experimentar su rasgo fundamental como magnanimidad.

En la angustia, esencialmente, es decir concebida a partir de la referencia al ser [Seyn], reina el temor ante el ser [Seyn] y una dignificación del ser [Seyn].

Pero la angustia, así concebida, tiene la distinción de dejar volverse de-terminante lo noedor del ser [Seyn] mismo.

116. El ser [Seyn] – El ser-ahí – El ánimo

es el coraje[8] del ánimo. En el ánimo se ha reunido originariamente todo coraje y cada coraje, toda exigencia y toda gracia.

El ánimo anima y desanima, acrece y disminuye el coraje.

El ánimo es el estar dispuesto a través de la disposición de la voz del ser [Seyn]. El ánimo es del ser-ahí. Cómo el ser [Seyn] mismo dispone y el ánimo del ser-ahí se exige.

El ánimo desoculta y oculta; encarece en el entretanto del claro del ser [Seyn]

La pobreza	y	la plenitud del ser [Seyn] como evento
La suavidad	y	la calma del ser [Seyn].
La longanimidad	y	el espacio de tiempo
La gracia		este triple coraje como brillo del comienzo (la magnanimidad de la longanimidad para la dignidad de la pobreza del acaecimiento)
La magnanimidad	y	el ser [Seyn] como ocultación (la dignidad)
La melancolía	y	la abismosidad del ser [Seyn]
La ecuanimidad	y	discrepancia del ser [Seyn]
Disgusto y malhumor	y	la inesencia en el ser [Seyn].

8. Sobre la palabra raíz 'Mut', que traducimos por valor, coraje, el texto despliega a través de una amplia familia de palabras mediante el uso de prefijos, que no tiene plena correspondencia lingüística en castellano, todo un contexto de sentido: 'zu-muten' y 'ab-muten', acrecer y disminuir el coraje; 'ermutigen' y 'entmutigen', animar y desanimar; 'Gemüt', ánimo; 'Zumutung', exigencia; 'Anmutung' y 'Anmut', gracia, donaire; 'Armut', pobreza; 'Sanftmut', suavidad; 'Langmut', longanimidad; 'Grossmut', magnanimidad; 'Schwermut', melancolía; 'Gleichmut', ecuanimidad; 'Unmut', disgusto; 'Mißmut', malhumor. [N. de la T.]

117. Reverencia

Nietzsche mienta: "falta el *gran* hombre y *en consecuencia la reverencia*"[9] (Zarathustra).

Este "en consecuencia" expresa la esencia de la metafísica moderna y testimonia el olvido del ser y la ilusión de obtener una esencialidad del hombre a través del gran hombre.

Sea aquí omitida la pregunta acerca de qué es "grande".

Por el contrario, tenemos que considerar que la reverencia como disposición del ánimo se esencia en referencia al ser mismo y que sin esta referencia queda sólo como un suceso fugaz en el animal humano, tan indiferente como cualquier modificación de su piel y cabellos.

Aun cuando intentáramos con razón sencillamente invertir aquella proposición, no alcanzaría lo esencial. La frase sólo significaría entonces: "falta la reverencia y en consecuencia el gran hombre". Hasta aquí esta proposición da una seña, cuando muestra que primero tiene que haber apertura para algo esencial, para apreciar, reconocer y retener algo grande y luego tal vez también un gran hombre.

Pero ¿qué dice esto: "falta la reverencia"? ¿Es sólo la comprobación de una carencia en el ámbito de las disposiciones de ánimo? ¿O es una palabra histórica, que no sospechando nada dice acerca de un olvido del ser en el hombre, en consecuencia de lo cual ha estado desde hace mucho tiempo excluido de la posición esencial de dignificar el ser [Seyn]?

Falta la reverencia: el hombre yerra en el abandono del ser.

118. La historia del hombre

Si se quisiera preguntar inmediatamente cómo el pensar inicial, es decir según la historia del ser [Seyn], piensa la situación futura del hombre, qué constitución del ente adjudica al hombre y qué "ordenamiento" del ente mismo resulta, entonces estas preguntas pueden valer como muy "interesadas", pero también sólo esto. Atestiguan enseguida que ya nuevamente se tiene la intención de saltar por encima del ser [Seyn] a favor del ente, puesto que ahora por cierto se ha de emplazar a "sí" y al hombre en el ente. Se supone que la estabilidad del hombre en el mundo sea lo decisivo y que tenga que ser puesto todo en el aseguramiento de la misma. Se piensa de improviso en esta preocupación del modo vigente, se piensa metafísica-humanísticamente y no se teme reinterpretar esta

9. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1884 bis Herbst 1885*, en *Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlín-Nueva York 1974, 7ª sección, t. 3, p. 77.

pregunta "humanitaria" también como único objetivo en el comienzo de la historia occidental, en la época griega.

Un vástago de este humanismo metafísico y sólo un vástago es también el biologismo, que se remite al progreso en la generación de la vida y que en referencia al hombre "piensa" en el "pueblo" "eterno". Se es en general muy liberal con la "eternidad" de la subsistencia y de las "metas" del hombre, sin preocuparse por la justificación de estas decisiones terminantes, ni tampoco antes sólo considerar una cosa, que todas ellas derivan del olvido del ser, que concede todo "poder" al ente como real y operante continuo. En medio de este circuito sólo se ocupa renovadamente de otro orden de las cosas o hasta de restablecer el vigente, y de la salvación del hombre. Se pasa por alto enteramente lo que la verdad del ser [Seyn] mismo reivindica para sí. Pues el ser [Seyn] como evento por cierto no exige y no favorece la inactividad del hombre. La instancia en la verdad del ser [Seyn] no encierra en sí un "quietismo", como tampoco un activismo.

El ser [Seyn] transfiere a la disposición para la transformación de la esencia del hombre, es decir de su referencia al ser [Seyn]. Y aquí encuentra su repentino fin todo cómputo y planeamiento, que ya siempre ha previamente asegurado al ente en su *tipo* de ser.

Aquí está la acaeciente singularidad del comienzo, esencialmente incomputable, fuera de lo calculable.

Pero la historia tiene sin embargo que continuar; tiene por cierto que acaecer algo con el hombre. A la humanidad le tiene que ser dado algo donde se pueda sostener, en donde se pueda entender. Se discurre nuevamente como un "organizador" del mundo y se olvida dos cosas. Se desconoce que la "historia" sin ello de un modo u otro "avanza", porque desde hace ya tiempo está apresada en este progreso. Se desconoce que el saber acerca del ser [Seyn] y la instancia en él es esencialmente una riqueza del hombre, porque tiene preparado algo indecidido acerca de en dónde el hombre debe encontrar y fundar lo esencial, de dónde le vienen lo noble y ofrendario, cómo han de llegarle un comienzo y de ello una singularidad.

El mal empleo de las esperanzas y expectativas en lo sólo calculable y asible, la limitación a seguridades y usufructos, han hecho hace mucho tiempo a la humanidad insensible para lo esencial de lo simple y lejano, de lo no ruidoso y convincente y de lo que no requiere arrojar ningún beneficio para confirmarse como siendo.

119. El hombre y el ser como "voluntad"

En el hombre, porque posee la referencia esencial del ser a él, el ser deviene manifiesto y por ello también la "voluntad".

Si no se mienta que "voluntad" sea una facultad humana y es trasladada de allí al ente restante.

Pero histórico del ser es toda otra cosa.

"Voluntad", "entendimiento" y todo lo semejante por saber como ánimo del coraje y del estar dispuesto como estructura esencial del *ser-ahí* (cf. "De la historia del ser", II. Entw. p. 34).[10]

120. La esencia de la muerte según la historia del ser [Seyn]

La muerte –concebida desde el ser-ahí y la instancia en él, instancia que es determinada como ser humano– tiene el carácter del ocaso.

Muerte es la transferencia a lo más propio de la verdad del ser.

Muerte es transferencia al ocaso, pertenencia al comienzo.

La muerte es –pensada según la historia del ser [Seyn]– nunca tránsito a otra "vida", no el traslado a un mejor perdurar. Tampoco el engaño del mantenerse conservado en el mentar de los hombres.

La muerte *es* ocaso y ello *es* el más elevado comienzo, *es* extrema ocultación, *es* ser.

Toda antropología se encuentra perpleja ante la muerte, y toda teología está demasiado bien aconsejada, para poder reconocer su dignidad en una singular cuestionabilidad.

10. En *Nietzsche, Gesamtausgabe*, t. 6.2, pp. 411 ss.

D. Sobreveniencias (encarecimiento en el ser-ahí)

121. Sobreveniencias

Sobre-venencias: que el ser [Seyn] ha irrumpido inicialmente en el ente como ocultación, como desasimiento en el abandono del ser, como admisión ya de la maquinación.

El encarecimiento tiene que prepensar en la humanidad como ser-ahí y su transformada esencia.

El ánimo y las exigencias.

Ello de inmediato nuevamente de regreso a la inicialidad de la voz de las disposiciones.

122. El recordante prepensar en el comienzo

El comienzo es el esenciarse de la verdad (de la desocultante ocultación; primero inicialmente de la ᾿Αλήθεια).

La verdad que así se esencia *es* el ser. El ser *es* en tanto verdad, ésta en tanto comienzo.

Tan sólo en el comienzo se esencia la plenitud del *evento*, como el cual el ser [Seyn] nombra en primer lugar como el otro comienzo. Esenciarse mismo es comenzar.

Pero el pensar del comienzo ya no se aventura al ente; ni siquiera a la diferenciación, como si ésta pudiese conformar el puente del ente al ser.

Ya en este pensar que procede contra *toda* metafísica, mejor: que permanece fuera de ella, se le concede de inmediato dignidad a la inicialidad del comienzo, aunque en primer término parece todo vacilar aún en lo indeterminado y estar perdido en lo "abstracto".

123. El pensar inicial

La inicialidad es en el primer comienzo diferente de la del otro. En el primer comienzo el pensar del comienzo ha sido por el estar desoculto mismo tan únicamente a-sumido y en él introducido y enteramente contestación (νοεῖν – λόγος), que aún la inocultación no es propiamente dignifica-da como esenciarse del ser [Seyn], es decir elevada a lo interrogable. Inocultación se esencia como lo primero – único – tan único, que ni siquiera son considerados el estar oculto y ocultación.

Porque esto no sucede, por ello la ocultación [ha sido] también sus-

traída y no determina la historia esencial de la ἀλήθεια; por ello la admisión en la ὀρθότης.

El pensar primero inicial es el estar introducido en el comienzo. El pensar según la historia del ser [Seyn] es recuerdo del primer comienzo como pensamiento previo en el otro.

Pero tampoco este pensar según la historia del ser [Seyn] piensa nunca "sobre" el comienzo, como si le fuera esencial el enunciado "sobre" la esencia del comienzo; *la disposición a la trans-ferencia al evento-apropiador es lo único.* El memorante prepensar es además antes transitorio y permanece (a través de la voz del ser) determinado únicamente por primera vez a no desplazar la dignidad del ser mismo a la humanidad histórica sino distribuir entre los oyentes impulsos a la meditación en esta dignidad.

124. El pensar según la historia del ser [Seyn] como inicial

El pensar inicial en el sentido de la dignificación del ser mismo según la historia del ser [Seyn], como del evento, es un pensar más inicial.

Porque piensa en la intimidad del a-bismamiento del comienzo, piensa su singularidad de modo único, y por ello piensa a la vez el último ocaso.

El pensar según la historia del ser [Seyn] es el pensar *que va al ocaso.* Piensa desde el último ocaso. ¿Es por ello destructivo? Por el contrario. Es destructivo como des-montaje del entierro del comienzo a través de la metafísica.

Sólo que el ocaso es lo sumo de la singularidad del comienzo.

(La esencia según la historia del ser [Seyn] de la muerte humana es la transferencia a la calidad de ocaso del comienzo.)

(El enlace de la pregunta por la muerte con la pregunta no dominada por el ser-ahí en *Ser y tiempo* tiene esta referencia a su fundamento aquí no todavía sabida pero vislumbrada.)

*

Los encarecidos tienen que haber reconocido el quebrarse de los dioses al interior de la superación de la metafísica. Ya no pueden esperar sólo en "dioses". Permanecen rezagados frente al comienzo, aun cuando el absoluto es planteado como dios.

Los encarecidos tienen que experimentar la carencia de esencia del animal rationale y haber superado toda antropomorfia y no volver a mentar aún que el hombre crea a los dioses. Pues aquí lo por crear así como el creador es como ente un fin – que elude el comienzo.

Dignidad inicial resurge en el ser [Seyn]. Reverencia inicial es el donaire del ser-ahí.

125. *Custodiante ocultación y ser-ahí impulso*

¿Cuál es el coraje inicial, que da la disposición que está de-terminada sobre la custodiante ocultación?

¿De dónde puede venir un impulso, aun cuando sólo indeterminado, que sacuda la época metafísica en singular y haga dignificar la referencia al ser como lo singular de la dignidad?

Impulso y resonancia.

El estremecimiento del ente mismo.

Las tentativas de evasión a la metafísica.

"Teología" y "antropología".

"Cristianismo" y "biologismo".

La fraternal enemistad aparente.

La unidad en la igual desprevención del persistir en el abandono del ser del ente.

126. *Ser y tiempo – Ser-ahí*

Ser y tiempo como nombre no para un tratado sino un "ámbito", por inaugurar y por transformar en él la *esencia* del hombre.

Ser-ahí – lo que así es llamado en *Ser y tiempo* tan sólo puede ser puesto en la palabra pensante desde el experimentar la esencia más inicial de la verdad del ser [Seyn].

Libertad como extática instancia en la verdad del ser [Seyn].

Ser-ahí – sobre todo cuando la pregunta por el ser no [ha sido] plenamente desplegada, no sin pasaje a través del hombre, pero aún *cuando*, producido aquello, la instancia y precisamente ella tiene todavía que ser llevada a la meditación.

Correspondencia y filosofía existencial.

127. *"Análisis" y "analítica del ser-ahí"*

El "análisis" de la "situación" respectiva, *historiográficamente* actual, es según su esencia la inversión metafísica de la síntesis incondicional del saber absoluto, síntesis que constituye la estructura fundamental del "sistema".

"Análisis" es hacer-consciente a la "realidad" económica, política, cada vez presente ante la mano y antes reconocida como determinante. "Análisis" es sólo una "función", es decir "funcionaria" de esto real; ejerce el expreso correr detrás y carece de proyecto y decisión. "Análisis" es desarrollo del positivismo; tiene que orientarse cada vez según la situación; *parece* conducir y sin embargo es siempre empujado.

"Análisis" es "disolución" pero no solución de una pregunta, sino descomposición y apartamiento de lo que la realidad determinante *ya no* puede admitir como real. El "análisis de situación" es la secuaz compensación de intereses en lo automático, que lleva el nombre de lo "orgánico".

"Analítica" (en *Ser y tiempo*) mienta por el contrario: retroceso originariamente desasidor (destructivo) al proyecto inicial.

IV. LA INTERPRETACIÓN Y EL POETA

A. Observaciones sobre el interpretar
(Interpretación de Hölderlin)
cf. el pensar inicial
(cf. Sobre Anaximandro, Heráclito, Parménides –A.H.P.–)

128. Interpretación

El decir y pensar tiene que ser de alguna manera *accesible*, es decir tiene que poder salir de él un impulso a la meditación. Pero ello no significa que haya de ser *"comprensible"*. Si fuera sólo esto, entonces quedaría por adelantado superfluo. ¿Qué ha de ser la comunicación de algo comprensible, con lo cual la sensatez sin meditación y transformación estuviera ya de acuerdo, de modo que por adelantado ya todo lo habría hecho suyo y ante ello se habría asegurado?

¡Por la accesibilidad, pero contra comprensibilidad! Ambas exigencias satisfacen originariamente en el decir esencial mismo.

Toda interpretación histórica es a diferencia de la interpretación historiográfica, que se afana por lo egoísta de su respectiva actualidad y arrastra el pasado al presente y de este modo bajo la apariencia de objetividad se determina sólo depredadora arbitrariamente, un obsequiar.

Pues interpretación tiene ella misma que fundar tan sólo desde sí algo más inicial y abandonar éste al comienzo y la historia, a fin de que ella desde su comienzo surja más inicialmente.

Quien no *tiene la fuerza para esta donación*, conforme a la cual él mismo aparece como el mero descendiente y el carente de comienzo, nunca debe osar una interpretación, que pudiera ser histórica en el sentido de fundación histórica.

129. El interpretar

puede ser tomado como procedimiento de la historiografía; entonces sirve a la explicación e información. La información ejerce la *estabilización* de lo objetivo. A este interpretar como negocio de la historiografía se le puede subordinar luego una teoría del método. El interpretar es entonces algo aprendible; lo aprendido tiene que dejarse aplicar a los más diferentes casos con respectivas variaciones. Conforme a las diferentes posiciones fundamentales de la historiografía hay diferentes modos y propósitos de exploración y de acuerdo con ello también diversos modos de explicación, es decir, de "interpretación" historiográfica.

Sobre tal "interpretar" no se trata aquí, no se dan indicaciones teóricas; no subsiste por completo reivindicación alguna de una "teoría" de la

"interpretación". Todo ello se procura del modo más seguro la misma investigación historiográfica desde el examen minucioso de las propias "experiencias". Sea llamado su "interpretar" el *explicar* (historiográfico) y reservado el nombre "interpretar" a otro tipo de pensar. Se podrá considerar arbitraria tal distribución de los nombres. Pero rige la cosa. Por ello tampoco se puede ser determinado sin vacilar el "interpretar" a través de la diferencia con lo "historiográfico", acaso como la interpretación "filosófica".

El interpretar ha sido encomendado al pensar inicial y a saber al inicial que piensa en el otro comienzo y de este modo tiene que pensar en sí la confrontación del primero y el otro comienzo. El pensar primero inicial no es todavía un interpretar, no es aún según la historia del ser [Seyn].

Cada vez el interpretar [Aus-legen] es el poner-fuera[1] de lo que en sí, en su esencia *inicial* (de comienzo) preserva el extrañamiento. El poner-fuera lleva a lo abierto, pero de modo que no toma si no deja a lo inicial la extrañeza. Este simple *dejar*-esenciarse-en sí del comienzo tiene el carácter de alejamiento y apartamiento.

Lo inicial es re-puesto en lo sido y en lo adviniente como sus propiedades íntimas.

Este a-lejar distingue al interpretar e indica su referencia esencial al comienzo.

Tal alejar es el abrir diciente del entretanto, es el decir del ser [Seyn] mismo.

El interpretar tiene en sí la única referencia esencial al ser [Seyn], es decir al comienzo, es decir a la historia.

El interpretar según la historia del ser [Seyn] es en su esencia trino:

1. La interpretación de la historia del ser (del primer comienzo y su historia, que se desoculta como metafísica, donde la metafísica es en sí historia, a saber consecuencia de decisión de la verdad del ente en su entidad).
2. La interpretación del ser [Seyn] como historia, *como* comienzo. El decir de la irrupción del sobrevenir; la palabra del evento.
3. La interpretación en el enlace de ambos anteriores modos. La interpretación en el *tránsito* del primero al otro comienzo. La historicidad de este tránsito ha sido decidida a través de la palabra de Hölderlin. La interpretación preparatoria "del" poeta.

La trinidad del interpretar surge de la unidad del decir simple de la palabra del ser [Seyn].

1. El texto original destaca la relación entre 'aus-legen', interpretar; 'heras-legen', que traducimos por 'poner fuera', y 'fern-stellen', a-lejar.

Lo que es realizado por un modo del interpretar, pertenece también a los dos otros.

La meditación sobre el interpretar no sirve a la exposición de una "teoría" "sobre" "Interpretation",[2] sino realiza sólo el intento de hacer devenir la interpretación más encarecida. La meditación es ella misma interpretar, no interpretación de la interpretación, sino el introducirse en su esencia.

La interpretación de la historia del ser, sea ésta el primer comienzo o la metafísica o el pre-decir del otro comienzo a través del poeta, se acerca aún lo más a la explicación historiográfica. Tomada de afuera y como exhibido intento de una comunicación, la interpretación no se distingue de la explicación – todo puede ser fijado en el marco de la investigación filosófico-historiográfica. La defensa de este inevitable malentendido del interpretar no conduce a nada. El mero rechazo no puede producir la instancia en el ser [Seyn]. La reivindicación del ser [Seyn] tiene uno que oírla cada vez; nadie puede forzar este oír.

Los intentos de dilucidar la esencia de la interpretación tienen, sin embargo, sólo un derecho condicionado. Pueden contribuir a suscitar la disposición al preguntar, nunca pueden obtener la instancia en la verdad del ser [Seyn], puesto que ésta sólo es acaecida-apropiadoramente.

En el interpretar no se da una "última" interpretación, que en cierto modo consistiera en la sobreasunción [Aufhebung] de la precedente y reuniera lo "correcto" de sus resultados. Cada interpretación es inicial y como tal cada vez primera.

En el explicar historiográfico por el contrario permanece siempre como meta necesaria la recolección de resultados, su elaboración y encasillamiento en una consistente explicación y acuerdo.

Toda Interpretation historiográfica apunta a la representación de lo que los poetas, pensadores, escultores, fundadores respectivamente han mentado y conocieran como lo propio. Tal meta no la alcanza nunca.

La interpretación histórica dice aquello que ya sobredetermina respectivamente a los poetas, pensadores, escultores y permanece inaccesible. Lo sobredeterminante otorga la disposición de su determinar, cuya voz sólo perciben como un eco, pero hacen sonar por adelantado a los sucesores.

La interpretación histórica ha sido siempre calculada historiográficamente de modo incorrecto y arbitrario. Pero se malentiende a sí misma, si al interior del mentar historiográfico quisiera procurarse un derecho.

2. Repetimos el recurso del autor de emplear la palabra de origen latino 'Interpretation' para la historiografía y la palabra germánica 'Auslegung' para el sentido pensante originario que desea reivindicar. [N. de la T.]

130. El interpretar

La objeción que siempre retorna contra la interpretación, sobre todo del pensar inicial, mienta que éste interpreta introduciendo demasiado y algo no existente.

Ahora bien – este demasiado es siempre aún demasiado poco e ínfimo; y lo no-existente es siempre aún no suficientemente extraño.

Siempre de nuevo hacemos del sano entendimiento humano el juez supremo y lo justificamos a través de la exigencia científica de la "exacta" reproducción de lo que el texto dice.

¿Qué es el "texto"? ¿La trama mentirosa del mentar común – o el ocultamiento de una meditación simple, singular, insólita?

131. Interpretación

Toda palabra pensante y poetizante de las pocas singulares que en nuestra historia son dichas tiene que lograr lo propio, por ella misma sobrepensado y sobrepoetizado. Lo que el pensador y el poeta tienen respectivamente en el saber, nunca lo agota su palabra. Cuya plenitud tampoco es un mero "más" en comparación con lo sabido precisamente en el decir. Es un oculto otro, que ni siquiera podría de inmediato ser "inferido" de la palabra directamente comprensible. Aquí se requiere de nuevo sólo el pensar y poetizar inicial. Aquí no se da la univocidad de los cálculos y de las definiciones. Aquí se da aún menos la vaguedad de un "vivenciar" irreflexivo. Aquí está sólo la agudeza del saber desde la única referencia a lo único esencial, es decir al ser [Seyn]. Sólo de aquí procede un acuerdo, es decir el pensar uno junto a otro de los pensadores.

132. Interpretación

Una interpretación que se puede demostrar no es interpretación alguna; pues "demostrar" significa remisión a lo ya aclarado y claro como lo explicativo. Pero la interpretación conduce a lo oculto y exige la instancia en lo oculto como lo inicial.

En todo caso no es, pues, viceversa toda indemostrabilidad ya de por sí la verificación de la esencialidad de una interpretación.

Cuya verificación consiste en que se hace *superflua a través* de lo mismo por interpretar.

Este *esencial* apartamiento de la interpretación fundamenta sólo que también la pregunta ulterior y procedente de fuera según su corrección ya no encuentra posible sustento.

Sobre la verdad de una interpretación decide cada vez sólo la misma palabra interpretada, en tanto es una palabra "del" ser [Seyn].

(Interpretación nunca mienta aquí "Interpretation historiográfica".)

La verdad de una interpretación se decide desde la esencia de la verdad, en la que se ha introducido.

La verdad de una interpretación no apunta y nunca primero y jamás sólo a la corrección de la Interpretation historiográfica.

133. La "estructura circular" del interpretar

Sobre ello se ha dicho en *Ser y tiempo* 152 y ss. por primera vez lo esencial; pues no basta haber indicado el círculo y observado algunas cosas sobre ello, para hacerlo aceptable. Tampoco Dilthey ha visto aquí claramente, porque no podía plantear la pregunta por la referencia de ser y verdad, porque de la pregunta por el ser sabía tan poco como todos antes de él.

En *Ser y tiempo* el círculo está positivamente fundado en la "pre-estructura" del ser-ahí. Pero porque la esencia del ser-ahí se distingue a través de la comprensión de ser justamente esto, es decir, la referencia al ser [Seyn] mismo tiene que ser tomada como planteo para la remisión al origen esencial de esa "estructura". Pero esta referencia ha sido acaecida desde el ser [Seyn] como evento. Desde la instancia del ser-ahí no se da ninguna posibilidad más de discurrir en general aún de "círculo" y ponerse a salvo de ello, como si fuera sin embargo aún una "falta" "lógica" escondida.

134. Procedimiento de la interpretación:

desistir de la apariencia de que "pasajes" reunidos a través de la mayor acumulación posible alternativamente sin embargo por fin pudieran "explicarse", donde antes para nada ha sido aclarado y ha sido dejado indeterminado, desde qué ámbito la palabra habla y ha de ser oída.

En lugar de ello tomarse el arbitrio, en repetidos cursos, aparentemente desde un mentar casual "actual" y "personal", siempre proyectante y arrojándose libremente al ser [Seyn], reponer la palabra en sí como perceptible y trasladar cada poema por entero a su propio énfasis.

Diferenciar: la verdad de una interpretación (histórica) y la corrección de una explicación (historiográfica).

La corrección *puede* ser una primera indicación de la verdad, cuando ella misma procede de una previa mirada a la verdad, es decir ha sido dispuesta por la palabra de lo único por decir. Lo esencialmente históri-

co (procedente del ser [Seyn] como evento-apropiador) nunca es decible historiográficamente – *por ello* todas las invocaciones a lo presente son vanidosas. Sólo lo histórico en tanto adviniente aparece también siempre como juego fantástico y en el mejor de los casos como una opinión de un singular.

135. Significatividad de la poesía y plurisignificatividad de la interpretación

La poesía de Hölderlin es en su decir de tal modo significativa, que su palabra en el propio ámbito del decir abre y cierra, muestra y silencia, cada vez diferentes regiones y circuitos. Este propio significar de la poesía misma (que ella sea en sí significante) mantiene cerrada una estructura propia de la verdad de la poesía. Ninguna exposición puede enunciarlo en informe y reproducción. Tampoco el poeta mismo sabe todo el ámbito del dicho; este no saber no es signo de una carencia, sino significa la esencialidad de su palabra, el que ésta sea bastante fuerte para llevar una propia historia de la inauguración del estar oculto nombrado por ella. La significatividad de la poesía de ninguna manera puede pensarse como consecuencia de las diferentes interpretaciones. Cuya diferencia está viceversa condicionada a través de la significatividad. Pero no sólo y en la mayoría de los casos para nada a través de ella. La plurisignificatividad de la interpretación procede de la posible diversidad de respectos, en su mayoría extraños, de la concepción y explicación que son propuestos a la poesía. A través de ello crece una actividad del interpretar; conforme a ella, es en sí pluri-significante: ansiosa de explicaciones diferentes y que se combaten, todo lo cual puede jugarse fuera del ámbito de verdad de la poesía. Mayormente la purisignificatividad de la interpretación pasa por alto la significatividad de la poesía –; ésta es en sí única, exige la concentración en la palabra una esencial y se sustrae a los manejos del explicar.

El servicio pre-pensante de la palabra sin imagen en el pensar –

B. El poeta (Hölderlin) en el otro comienzo
(cf. el primer comienzo)
Poetizar y pensar

136. El prepensar en el comienzo

En todo lo inicial, porque a-bismando vuelve a sí y disponiendo pasa por alto y de este modo ya ha re-suelto todo, aunque oculto y ocultando, se da fácilmente que quien en su circuito tiene que pensar y poetizar no advierta que lo a él ya transferido y asignado pero aún no conservado es propiedad.

El errar alejándose hacia lo posterior o a lo ya pasado en otra historia acomete a todo intento en lo inicial.

De igual modo se endurece, porque toma su curso en lo inicial, fácilmente en la obstinación de que lo cursado sea lo "primero", desde lo que sería compensable el posibilitamiento de todo.

Cada vez propulsa al desconocimiento el que el comienzo comienza su esencia en sí mismo y por ello nunca puede ser planteado como un "punto de partida" rígido, en el que descanse luego el progreso y al que aparentemente confirme, donde sin embargo sólo es ejercido el cese y extrañamiento con respecto al comienzo, bajo la apariencia que insiste en la posesión de lo originario. Insólito es por ello el prepensar en el comienzo siempre (es decir, cada vez inhabitual) inicialmente.

137. ¿Hacia dónde?
Pensar y poetizar

¿conduce el curso del pensar según la historia del ser [Seyn] a su primera necesidad? A la orilla de un abismo, cuya abrupta pendiente se abre como el "fin" de la metafísica, el "fin" de la metafísica, cuya amplitud sin puente muestra más allá hacia la cima del otro comienzo de la fundación de la verdad del ser [Seyn].

El pensar según la historia del ser [Seyn] asume la preparación de la inicialidad del otro comienzo; es el salto a éste. Tal pensar prepara un poetizar, que en los himnos de Hölderlin ya ha acontecido, es decir, se esencia de modo auténticamente inicial. Pero esta poesía ya no es "arte", porque ha dejado la metafísica tras de sí. Para la interpretación de esta poesía toda "estética" pierde peso y rehúsa toda interpretación de "sentido metafísico".

¿De dónde surge y dónde tiene su propio comienzo[a] esencial la inter-

a. Cf. *Comienzo y reivindicación.*

pretación de la poesía de Hölderlin y el saber acerca de su inicialidad histórica?

¡Desde el saber de la historia del ser!

Y este saber procede de la ex-periencia de la superación de la metafísica como un instante histórico de la historia del ser *(Ser y tiempo).*

Esta superación misma *es* en la preparación pensante de la responsabilidad de la reivindicación del ser [Seyn].

Esta reivindicación se abre como el abandono del ser del ente (*Aportes*[3] y *Meditación*[4]).

Y el abandono del ser aparece en el acabamiento de la metafísica como de la verdad del ente (Artículo sobre Nietzsche).[5]

La entidad como voluntad de poder se desoculta como maquinación al saber según la historia del ser [Seyn].

138. Lo sagrado y el ser [Seyn]

Ambos nombran lo mismo y sin embargo no lo mismo.

Acuerdan los nombres en que dan a conocer lo que reina (salva) y se esencia *ante* los dioses y los hombres; ante y por encima de ellos, sin ser sin embargo su "causa" y el "fundamento" en cualquier sentido del productivo condicionar. De allí que tenga que serles denegada también la determinación de "absoluto". Tal vez toda en-altecedora denominación (lo "sumo" y "primero") sea inadecuada. No obstante los nombramos el comienzo; pero el comienzo de la de-cisión de modo que el comienzo se mantiene en suspenso como el aclarante entretanto de la de-cisión, como la resolución de cada transferencia de los dioses a la deidad, de los hombres a la humanidad, de la tierra y del mundo a su esenciarse.

Lo sagrado y el ser [Seyn] son –experimentados y pre-pensados– los nombres del otro comienzo. No son replegables a la historia de la metafísica, tampoco al *primer* comienzo (φύσις), que precede a toda filo-sofía. Lo sagrado y el ser [Seyn] nombran a la más propia historia del otro comienzo.

La palabra de Hölderlin surge, puesto que ha encontrado por último el comienzo (lo que en *Como en un día de fiesta...* y aún por un tiempo se llama la "naturaleza" y luego lo "sagrado" y luego en general es nombrado sólo mediatamente) de lo que pre-pensando en la historia del ser tiene que ser dicho como el evento-apropiador y es pensado como el en-

3. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe*, t. 65.

4. *Besinnung, Gesamtausgabe*, t. 66.

5. El mencionado artículo no pudo hasta ahora ser localizado en los escritos póstumos.

tretanto, desde cuyo espacio-tiempo se resuelve todo ente y su estructura fundamental. Pero Hölderlin no piensa acaso todavía en concepto desplegado este entretanto. La vislumbre de lo sagrado experimenta el abandono de la "tierra" por el "mundo" y la lejanía de los dioses y el desvarío del hombre. Pero este abandono no es reconocido como el abandono del ente por el ser [Seyn], y el ser [Seyn] no es pensado como lo que suelta, ni el desasimiento como rehúso. Por ello sin embargo la poesía hímnica de Hölderlin acecha en torno a un peligro, que excede esencialmente todo mal uso habitual y aún por esperarse de su palabra en el cálculo diario: que la palabra laudatoria sea interpretada metafísicamente y por ello en lo sucesivo con auxilio de los poemas de Rilke cobijada en un circuito que la palabra de Hölderlin nunca puede frecuentar, porque lo ha superado fundamentalmente. Pero porque se percibe algo inhabitual y se vislumbra una profundidad no dicha, se cree encontrar lo más rápidamente una ayuda en la metafísica (Schelling-Hegel). – Pero al mismo tiempo es apresurado repensar la poesía de Hölderlin en la historia del ser [Seyn].

139. Acerca de la interpretación de los himnos

Si esta interpretación, el pensar [Erdenken] del ser [Seyn] en el pensar-en pos de lo poetizado, es decir de lo sagrado, debiera permanecer un error, entonces también Hölderlin tendría que ser incluido en la metafísica. Entonces el otro comienzo, el esenciarse del ser [Seyn] mismo sería por pensar sin preparación, puramente desde el comenzar [Anfängnis]. Entonces el tránsito sería aun más abismoso y el fin de la metafísica posiblemente más duradero y la vislumbre del ser [Seyn] sólo realizable en la torpeza del concepto.

Si entonces la interpretación debiera ser un error – ¿qué pensador no tiene que atender a este "debiera" y tener en su cercanía la permanente posibilidad de un completo desvarío?

Por ello en ninguna parte de esta interpretación de los himnos, por más decidida que parezca, está la pretensión de una incondicional corrección, si en una "corrección" alguna vez pudiera pensarse, dado que tal cosa es impropia de una interpretación.

140. Hölderlin
El "eterno corazón" – "permaneciendo firme"

Esto tendrían que experimentarlo futuros como la intimidad del comienzo en su otra inicialidad. Y en ello es por saber acerca de la referencia inicial y por ello también oculta, historiográficamente inalcanzable, en-

tre el "eterno corazón" y el ἀτρεμὲς ἦτορ 'Αληθείης εὐκυκλέος, que *Parménides* nombra. La 'Αλήθεια es la esencia de la φύσις misma.

Por cierto todo esto sería dicho demasiado tempranamente, si la meditación no fuera tan sólo remitida antes a lo inicial. Recordar todo esto reside fuera de la comparación historiográfica, que aquí de buen grado quisiera volcarse a lo demostrado.

141. Poetas y pensadores

Sólo los pensadores iniciales, pero no los "filósofos" (metafísicos) se encuentran en referencia esencial, no obstante nunca homogénea, al poeta.

Podríamos suponer que los pensadores en el primer comienzo habrían tenido *Homero* detrás de sí, como quien antes poetizara por encima de ellos. Y así fuera para los pensadores futuros del otro comienzo, *Hölderlin* "el" poeta.

Sólo que ahora el instante de la historia del ser [Seyn] es otro. El acabamiento de la metafísica ha hecho inaccesible el primer comienzo y hasta trastornado la pregunta por el ser en la pregunta por el valor, de modo que ni siquiera la pregunta primera inicial por el ser puede llegar al auténtico recuerdo.

Hölderlin no puede ser el poeta prefundador, lo es tan sólo y únicamente cuando en el otro comienzo los pensadores, desde una más originaria fundación de la pregunta por el ser como pregunta por la verdad del ser [Seyn], a este único poeta bien predeterminado en el otro comienzo, *pre-piensen* lo hasta ahora imprepensable y recién abran a su poesía el espacio-tiempo. De lo contrario su palabra permanece inaudible.

Si Hölderlin es el poeta del otro comienzo, entonces precisamente su experienciar [Erfahrnis] de lo "verdadero" nunca puede ser idéntico al experienciar [Erfahrnis] de los pensadores prepensantes.

El poeta poetiza al ser; ello dice que él no lo sabe, y no lo interroga y dignifica como el ser [Seyn], sino nombra lo sagrado y nombra con ello el ámbito de decisión histórico en su propia esencia poética. Nunca de una poesía se puede desprender un pensar y transformar en conceptos. Pero nunca tampoco el pensar alcanza lo poetizado en su esencia de palabra y en su propia historicidad. Pensar sólo puede volverse aquí una ocasión para llevar una claridad a la poesía, que ésta luego propiamente y siempre tiene que obsequiar sólo desde sí misma.

142. Pensar y poetizar

Se mienta que la filosofía tendría, por cierto, que tomar "de alguna parte" lo que dice, entonces se la alberga en el "mito", en la "religión", en la "poesía" y en su propia "historia". Pero este mentar "natural", que al mismo tiempo se sabe en ventaja, de colocar la "filosofía" al interior de la "cultura", en lugar de ejercer una inesencial "filosofía en sí", sin embargo, antes de comenzar a mentar, ha caído en el error. Éste no se hace menor sino sólo definitivo a través de la opinión de que la "cultura" misma y sus fenómenos sean expresión de "la vida" y que ésta hallaría la acuñación determinante de su vitalidad y realidad en lo "político".

Con respecto a la "filosofía", por doquier se ha *renunciado* ya a su esencia y a la apropiación de su esencia. Se ha omitido saber la esencia de la filosofía como pensar del ser, pensar que, donde sólo es metafísica, también surge siempre del ser mismo y del modo histórico respectivo en que la verdad del ser se esencia.

La filosofía sólo "es" "filosofía" como el acaecimiento-apropiador del ser en la palabra sabedora sin imagen a través del ser [Seyn].

[Aquí la "filosofía" como nombre es ampliada más allá del título sólo correspondiente al ámbito de la metafísica (Platón – Nietzsche)].

El pensar tiene como pensar del ser [Seyn] el único albergue en su pertenencia al ser, pertenencia que cada vez acaece según la historia del ser como esenciarse del ser. Los pensadores tienen que interiorizarse de esta historia; y sólo esto, si de tal cosa son capaces y cómo lo custodian, decide sobre su esencia pensante. Pero todo lo restante poco importa, si se apoya "la filosofía", es decir entonces la erudición filosófica, en la poesía o en "lo político" o – en la historiografía de la filosofía. Por cierto se podría mentar que a partir de Kant, por ejemplo, se tendría que "buscar" información sobre la filosofía y su tarea o hasta su "obra" ya concluida. Pero la evasión en una tal informancia [Auskunftei] tendría que haber decidido primero si en los escritos de Kant se encuentra y capta pues también lo que realiza el pensar de este pensador. Para ello es necesaria la decisión acerca de lo dado a este pensar como lo por-pensar.

Pero esto por pensar nuevamente tiene que desocultarse en su necesidad, y el fundamento de esta necesidad y la esencia de este fundamento tiene que llegar al saber. De lo contrario el refugio en la informancia de la historiografía filosófica es cada vez sólo una fantasmagoría, aun cuando es disimulada por nombres intangibles (Platón, Kant, Heráclito, Hegel). Se podrá emprender también la adhesión a un pensador con mucho estrépito y mucha condena de los restantes, todo ello sólo acrecienta la materia del ejercicio de una erudición filosófica, que luego por cualesquiera caminos subrepticios se procura todavía una actualidad.

El refugio en los poetas no se distingue de otros intentos de "concretar" a la "filosofía".

Pero podría ocurrir alguna vez que desde la esencia del mismo ser [Seyn] llegara la indigencia en la historia del ser [Seyn] de recordar a un poeta, no a cualquiera. Si ello fuera necesario, tendría que haber alcanzado antes el pensar su inicialidad, para así tan sólo reponer la palabra del poeta en su propia esencia y preservarla de todo mal empleo a través de "filosofía". Podría alguna vez ocurrir que para expresión de la palabra del ser se tornara indigente un diálogo entre un poetizar y pensar. Entonces, a saber, cuando el pensar se reencontrara en el comienzo esencial y tuviera que preguntar la pregunta por el ser inicialmente, es decir cada vez más inicialmente. Entonces, a saber, cuando un poeta hubiera tenido que decir un día, en su palabra, sólo el prólogo a la verdad del ser, porque el ente estaba abandonado por el ser y en sí mismo, en su máximo estar siendo, en los dioses, se había vuelto fugaz.

Podría ocurrir una vez que hubiera seriedad en la confrontación de pensar y poetizar, que un pensar tuviera que prepensar a un poetizar, para que tan sólo este poetizar prepoetizara a un pensar, que osara un día pensar lo extremo y en ello comenzara un dicho y una palabra.

Podría ocurrir una vez esto, que títulos historiográficos como "filosofía" y "arte" ya no bastaran para nombrar aquello a que es entregada una humanidad, a la que incumbe la determinación de decir la palabra del ser [Seyn], a fin de que nuevamente haya una dignidad en el ser y una veneración en el hombre.

143. La reivindicación de una interpretación

nunca puede ir tan "lejos" de apuntar a una certeza unívoca sobre el "sentido"; porque no se trata de asir un "sentido", sino de alcanzar en la palabra la referencia al ser [Seyn]. Ello significa: llegar a esa disposición, en la que la palabra se dirige como palabra del ser [Seyn].

La verdad de una interpretación es entonces esencial, cuando prepara *posibilidades* de transferencia al ser [Seyn]. Evidentemente esto posible no puede ser del tipo de un indeterminado cualquiera en lo que *cualquier* opinión rige lo mismo. Lo posible delimita singulares posibilidades, que están ligadas entre sí a través de la necesidad de una decisión y de este modo son igualmente comprometedoras para quienes quieren *oír* y no cuentan con una elusión de todo meditar y pensar. Las posibilidades más elevadas de la verdad de un poetizar y pensar pertenecen a la esencia de un decir esencial, que como esencial ha sido cada vez excedido por sus propios orígenes y es inagotable y nunca puede dominar todo esto mismo, propia y expresamente. A *este* "contenido" de una poesía se dirige la interpretación.

C. Hölderlin – Interpretación

144. Acerca de la interpretación de Hölderlin

Cada vez cada poema es para interpretar en lo único, como un dicho de lo sagrado.

Pero nunca pueden, según el vicio de la historiografía, todos los poemas presentes ser movidos uno junto a otro a la amplitud de un contexto, vaciados a un contenido fundamental y de este modo aniquilados a favor de opiniones teóricas y pareceres, que luego se atribuyen al poeta.

Cada poema dice respectivamente todo y no obstante no satisface a ninguno. Porque ninguno puede asir lo inmediato, es decir, ser inmediatamente.

Nada de lo que es un ente es inmediatamente a lo inmediato. Pero la mediación misma, de nuevo, nunca es realizable inmediatamente, es decir absolutamente (como en el pensamiento de Hegel y Schelling), sino cada vez una *poesía* –

A no ser que todo pensar se transforme y ya no piense a partir del ente.

Pero también entonces – entonces ya no rige mediación e inmediato.

145. La "interpretación"

no es una asimilación de la poesía a la "actividad" presente, a la que todo tiene que ser conocido.

La interpretación destruye la invasión del mentar precipitado, que se considera el único criterio de la verdad.

La interpretación coloca el querer comprender ante lo extraño. Prepara una disposición a dejarse transferir por esto extraño a su oculta verdad.

La interpretación fuerza a los demasiado razonables ante lo estable a ellos incomprensible.

146. La interpretación de los himnos de Hölderlin

tiene que buscar alcanzar *inmediatamente* aquello a través de lo cual ella misma es tocada por lo extraño y de este modo es forzada a devenir cierre de la palabra.

Sólo cuando la interpretación se hace en sí "difícil" y hace "aparecer" la palabra como aparentemente apenas comprensible, sólo cuando esta dificultad surge de la ligereza del simple y claro "dominio" de la presen-

tación, es una adecuada, es decir, alejadamente perteneciente a la palabra y conducente al oír.

Esta interpretación tiene *mediatamente* la tarea de tomar bajo su protección al poeta y su fundación contra el "pueblo" y ante el "pueblo".

Hölderlin es ese poeta alemán que nunca puede tornarse "popular". Tal vez sirva a ello acaso del modo más fácil un "Hölderlin-del pueblo", a través de cuya figura es confeccionada una máscara, que preserva al único y oculto de toda bajeza.

Todo general es "común".[6]

Es bueno que para este Hölderlin-del pueblo los "convocados" estén por doquier con éxito en el "trabajo". Y por ello tampoco puede surgir el esfuerzo de perturbar este accionar, ni sólo poner en evidencia su calidad de máscara. Ha de conservar su adecuada tranquilidad.

147. La interpretación como a-sentimiento

Una interpretación es entonces perfecta cuando a-siente al poema mismo su propia palabra como la única y ha hecho superfluo todo interpretar y con ello a sí misma.

Pero para este a-sentimiento es necesario dejar a la palabra poética su propio ámbito, esenciado por ella misma.

Esta cesión a-sintiente exige sin embargo el sumo esfuerzo de la confrontación.

148. Interpretación e-nunciar el decir y el dicho

Interpretar la *poesía* (indicar) no quiere decir hacer unívoca su esencial plurivocidad y llevar a una única vía, sino comprender la plurivocidad en su propia legalidad y ensamble; más precisamente: aprender a oír plenamente la plurívoca palabra y de este modo hacerse partícipe de la singular inagotabilidad de la palabra.

¿De dónde surge la contenida plurivocidad?

Porque es dicho el ser.

Pero éste es lo simple.

*

6. En el texto original se desprende claramente un contexto de sentido de las palabras emparentadas 'gemein', común, vulgar; 'Allgemeine', general y 'Gemeinheit', bajeza, villanía. [N. de la T.]

La poesía no es computable según un contenido ni compendiable en un cálculo.

La poesía no tiene ningún "contenido".

Todo ello de ninguna manera dice que se abandone el comprender al "sentimiento"; por el contrario: rige un saber.

149. Hölderlin, el poeta de los poetas

¿Qué dice entonces, cuando los poetas (venideros) son los fundadores (donadores proyectantes del ser), la referencia de que Hölderlin sea el poeta de los poetas?

Que él funda [stiftet] el ser en un sentido inicial pensante muy anticipado.

Y decir *esto* es la voluntad de su esencia.

Poeta a partir de la esencia de la poesía. Poesía como la palabra de lo sagrado.

Esta esencia de la poesía únicamente – no volver a vindicar la anterior, tampoco poner delante la futura como imagen esencial.

Tal vez la última esencia de la poesía.

Tal vez la superación de todo "arte".

150. Hölderlin

Que la palabra de Hölderlin [sea] aún inexperimentable y no todavía sabible como la voz del ser [Seyn] mismo – ¿a qué obedece?

Que esta palabra prepara el otro comienzo de la historia del ser [Seyn] y que al mismo tiempo este otro comienzo tiene antes que ser decidido en el pensar a través de la superación de la metafísica.

Que esta vez el pensar precede al poetizar. Aquí rige únicamente y una vez lo que Hölderlin mismo predijo:

"Quien pensó lo más profundo, ama lo más vivo..."

(Sócrates y Alcibíades III, 16)[7]

Pero esto es lo omni-viviente, lo sagrado.

7. F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, comenzadas por N. von Hellingrath, continuadas por F. Seebass y L. von Pigenot, t. III: *Gedichte-Empedokles-Philosophische Fragmente-Briefe (1798-1800)*, al cuidado de L. von Pigenot; Berlín, 1922, p. 16.

151. Interpretación (el "círculo")

Toda interpretación se mueve en círculo.

El reconocimiento del todo tiene que partir de lo singular y de su aseguramiento. Pero lo singular sólo puede ser determinado y en general reconocido desde el todo. El uno a través del otro y el otro a través del uno –; pero este círculo es círculo sólo desde un centro.

Se trata antes de saltar a éste – sólo a partir de él es sobre todo sabible el todo y el singular y su alternativa referencia.

Pero ¿cómo y de dónde entonces el salto al centro? (¿por ejemplo, de la poesía de Hölderlin?).

Desde el pensar, que piensa inicialmente y a partir de la pregunta por el ser –preguntando más inicialmente– se encuentra enseguida *fuera* de la metafísica.

De esta manera el pensar logra saber lo que Hölderlin de otro modo presiente.

*

De los que pueden oír, son pocos. Nadie conoce su número. El número es también indiferente. Y ellos mismos no se conocen. Únicamente todo es puesto sobre estos singulares y su pertenencia a la palabra.

Cuya calma es el sitio, adonde "se dirige".

La interpretación tiene que alcanzar lo extrañante y sólo puede ser difícil y como un cierre.

Adonde se dirige en la calma al comienzo, aquí ya puede un mínimo destemplar todo y estorbar el sonido de la palabra.

Difícil es reconocer estas disonancias del ser [Seyn]. Y mientras permanezcan no reconocidas se cierra la calma de la palabra enteramente en lo no oído. El ente es rehusado y el hombre está sin pan y vino.

"A causa de cosas insignificantes
destemplada como por la nieve estaba
la campana, con la que
se toca para la cena."

Esbozo de *Colón* IV, 2, 395[8]

8. F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, ed. por N. von Hellingrath continuadas por F. Seebass y L. von Pigenot, t. IV: *Gedichte (1800-1806)*, al cuidado de N. von Hellingrath, Berlín, 1923², p. 395.

V. LA HISTORIA DEL SER [SEYN]

(Cf. De la historia del ser [Seyn] II. Proyecto, capítulo II)[1]

1. En *Nietzsche*, *Gesamtausgabe*, t. 6.2, pp. 363-416.

152. La historia del ser [Seyn]

¿Qué acontece en la historia del ser [Seyn]? Con esta pregunta planteamos ya la diferencia entre un acontecer y lo que acontece. Y preguntando por el "qué" del acontecer, perseguimos a un ente del ser [Seyn]. Ya no preguntamos por la historia del ser [Seyn], que es el ser [Seyn] mismo como historia.

El acontecer de esta historia es lo único que acontece "en" ella, es decir como ella misma. ¿"Qué" acontece entonces? Nada acontece. Y por ello la historia del ser [Seyn] es desconocida e inalcanzable para el esfuerzo historiográfico. Nada acontece. Pero la nada es el ser [Seyn]. Nada acontece: el evento acaece-apropiadoramente.

Propiedad es. El comienzo comienza y permanece en el comenzar [Anfängnis]. Co-menzando toma en sí la despedida y resuelve así el claro en su simple apertura, que tiene en la nada su centro sin punto. El comienzo acaece la esencia de la verdad y de este modo es el esenciarse del mismo ser [Seyn] elevándose en su propio abismo y ascendiendo desde él. El comienzo es la dignidad.

¿Qué acontece en la historia del ser [Seyn]? Con esta pregunta nos detenemos ya en la diferencia, que diferencia un aconteciente de su acontecer. Preguntando por lo que acontece mentamos un ente, aun cuando nombremos un "deviniente" y sólo atendamos a su surgir, avanzar y transcurrir. Preguntamos por el ente de un ser, no preguntamos por el acontecer de modo que sea éste mismo y sólo lo aconteciente. Si preguntamos qué acontece "en" la historia del ser [Seyn], entonces o no preguntamos aún, o bien ya no por la "historia del ser [Seyn]". Y cuando sin embargo retenemos la pregunta en tal forma: ¿qué acontece?, entonces nos deviene como respuesta: nada acontece. "Nada": ningún acontecimiento, ninguna circunstancia, ninguna "condición actual", en la que con gusto se ubica una "historia" en la creencia de captarla a través de ello en sí y verdaderamente. Por ello la historia del ser [Seyn] es también y permanece en todo tiempo desconocida e inalcanzable para el esfuerzo historiográfico. Nada acontece en la historia del ser [Seyn]. Pero la nada es el ser [Seyn].

Nada acontece. El evento acaece. El acaecimiento-apropiador toma en sí lo que aclara sobre todo como su propio: el claro mismo, que es propiedad del ser [Seyn]. Propiedad es en tanto el comienzo. Comenzando toma su más propio, la despedida, en sí y de este modo resuelve en su propia apertura el claro, que tiene en la nada su centro sin punto. El comienzo acaece la esencia de la verdad, que porque determina el fundamento de lo verdadero, no puede apoyarse ella misma en un fundamento y desde esta simple plenitud de su esencia del fundamento se ha dado y es inicialmente el a-bismo.

El comienzo es así el esenciarse del mismo ser [Seyn] elevándose en su propio abismo y ascendiendo desde él. Pero el comienzo es la dignidad. La dignidad es el simple satisfacerse del comienzo, al que han sido rehusados apartamiento y asimilación, porque es a la vez ocultamiento y obsequio y abismosamente alejado de cada ente y sin embargo su claro esencial. La dignidad no obra en el ente y no se procura nunca su propia justificación tan sólo desde efectos. La dignidad prescinde de todo ente y sus posibilidades, porque deja surgir todo ente en su medida, pero de este modo tiene que cederle también el arrastre al exceso.

La dignidad misma, no algo digno y dignificado, es lo noble mismo, cuya nobleza reposa en la singularidad del comienzo y sin embargo nunca ofrece como signo de su rango la insolitud que sólo a él pertenece. La dignidad es en su nobleza carente de signo y el sitio de la pobreza, en cuyo reinar sin privación permanecen plegados y reunidos todo descanso y cada agitar, toda amplitud y cada cercanía.

La inicial descansada reunión, que no se origina en un conjunto, sino que plegada desde el comienzo tiene su esencia por apropiarse, es la liberación al claro, como el que el evento acaece. Esta liberación es la esencia inicial de la libertad. Su esencia se oculta en la ocultación misma, en la cual la desocultación es retenida y la a-bismosidad del comienzo es envuelta en el velo.

Lo deslumbrante de la transparencia, que en todo ente parece residir como el verdadero ser, oscurece el simple resplandor del comienzo. El ser [Seyn] como evento no ha aún acaecido su claro esencial. El ser [Seyn] permanece incognoscible y envía a lo público sólo el espectro del ser, que es entregado al desprecio como lo abstracto. Esto es la muralla impenetrable, porque lo indigno nunca puede tocar la dignidad.

153. La historia del ser

es la esencia de la historia. Pero en esta historia inicial y sólo inicial no acontece nada; lo aconteciente es ya ente. La historia del ser es ella misma evento y todo en ella acaecedor.

No puede y nunca debe tampoco ser presentada. Siempre rige sólo la remisión a ella como un intento de preparación del giro del hombre al ser-ahí.

Pero el evento-apropiador acaece como el comenzar [Anfängnis]; y éste es en su extremo co-menzar el guardar el ocaso – la ocultación en la despedida.

Sólo en la historia del ser el ser otorga el sitio de la instancia, para la cual el comienzo se aclara.

Pero ¿cómo ha de ser experimentada la historia del ser? ¿No incluye esta experiencia lo capcioso de todo calcular historiográfico, en tanto

por cierto son necesarios conocimientos? ¿O es sin embargo el ser mismo pensable [erdenken] sin todo complemento historiográfico? ¿No tiene que ser obtenible, cuando por otra parte el ser tiene la referencia esencial al hombre histórico? (cf. p. 41,[2] *Las palabras conductoras acerca del ser [Seyn]*). Entonces la historiografía puede ser desechada a través del recuerdo del reinar del ser como entidad. En todo caso tienen entonces también que ser ofrendados todos los hábitos "pensantes" de la historiografía. El saber recordante-prepensante del ser [Seyn] es ya giro al ser-ahí, sin que éste ya haya sido nombrado como esenciante.

La historia del ser (desocultación, ocultación,* despido a la "apariencia" y a la inesencia) no es trasladable a una regla. Aquí no hay un transcurso (acaso según una ley del tipo del triple paso "dialéctico"). Aun cuando abarquemos siglos historiográficamente, lograremos vislumbrar sin embargo sólo un mínimo en historia, puesto que ésta no consiste en un resultado, sino en el evento, es decir guarda su sitio esencial en el comenzar [Anfängnis] del comienzo. El comenzar [Anfängnis] mismo es el "permanecer" en el sentido del abismamiento cada vez más inicial.

El evento tampoco es un "mito", ni un "secreto", ni un destino, cuando por ello se mienta historiográficamente lo causal de un ente, aunque en la acuñación contraria de lo in-calculable.

El acaecimiento-apropiador del ser-ahí y en él, aún más oculta, la reivindicación de la esencia humana en la preservación de la verdad del ser [Seyn], se prepara en larga calma. Pero exige también ya de los preparados la magnanimidad de nunca y en ninguna parte salvarse retornando a un ente.

154. Ser "es" el comienzo y por lo tanto historia
(la historia del ser [Seyn])

Pero el ser no es lo incondicionado, absoluto; tampoco el ser es nunca lo condicionado a través del hombre. Condicionamiento permanece extraño al ser.

Pero el ser es evento-apropiador en lo propio, de modo que recién surge ente a sí mismo y puede interceder por su esencia.

2. *Grundbegriffe*, *Gesamtausgabe*, t. 51.

* Desocultación, ocultación son fácilmente malentendibles a partir de la metafísica como "aparecer" y "encubrir" en el sentido de la fenomenología hegeliana, que concibe todo como objetividad del objeto para un representar del sujeto.

Desocultación y ocultación no han sido dirigidos a un sujeto sino apartados del concebir y del hombre como animal rationale y se esencian como comenzar [Anfängnis]; de modo semejante la "apariencia". El reinar de la esencia de la verdad.

El evento-apropiador no "crea" ni "hace" nada y no se ocupa del "ente". El evento-apropiador acaece-apropiadoramente.

El acaecimimiento-apropiador eleva lo carente de nada a la verdad.

Lo carente de nada es aquello que jamás puede ser como ente desde el evento-apropiador.

El ser [Seyn] mismo es por el contrario lo dotado-de nada.

Su nadería es su pobreza y esta pobreza es la riqueza de lo simple del comienzo.

Pero ¿qué es el progreso del ser en la entidad? ¿Qué es la historia del ser como metafísica?

Si el ser como evento-apropiador es el acaecimiento-apropiador del ser-ahí y en ello deja esenciarse la referencia al hombre y de este modo distingue la esencia humana, ¿no tiene entonces que abrirse aquí en la historia del ser la referencia de ser y hombre?

¿No tiene el ser mismo que entregarse aquí a esta referencia y con ello a la apariencia de que fuera producida tan sólo a través del hombre y de modo humano?

¿No es la entidad como ἰδέα el inicio de este desasimiento, en el que el ser se oculta en la apariencia y aparecer?

¿Y no tiene este desasimiento, conforme a la esencia inicial del ser, que tender también a la apariencia extrema, en tanto que el ser deja esenciarse su in-esencia?

¿Pero este desasimiento a la inesencia en la ocultación no tiene también que ser un examen de la esencia humana sobre la inicialidad de su pertenencia a la verdad del ser?

¿Podría el hombre simplemente ser con respecto a la instancia en el ser-ahí?

¿Pero no tiene además el oculto acaecimiento que poner tan sólo la extrema indigencia en la referencia del hombre al ser, puesto que la esencia humana no percibe inmediatamente esta referencia, sino a lo sumo se adhiere al "ente" y con ello a la "entidad"?

¿No es entonces la historia del ser como metafísica el acaecimiento-apropiador en la figura del examen del hombre sobre su capacidad con respecto al ser-ahí?

¿Y no tiene la indigencia que ser la indigencia de la carencia de indigencia para devenir [una] inicial?

¿Y no es la "apariencia" la posesión esencial del ser?

155. La historia del ser [Seyn]

no se descubrirá en cualquier "tiempo", pues ella acaece la decisión inicial entre el ser [Seyn] y el ente. Su "tiempo" es cada vez el de una determinación inicial. Pero porque el comienzo es esencialmente ocultación,

para un posible saber del comienzo el más lejano progreso del comienzo tiene precisamente que traer el impulso que llame la atención sobre la decisión. Pero el más lejano progreso es el acabamiento de la metafísica y lo que como organización de ese acabamiento acucia en lugar de la metafísica. Esta época tiene su esencia según la historia del ser [Seyn] en la extrema entrega al ente, en el desplazamiento de la esencia humana a la única gestión del ente, en la expulsión de la verdad del ente al olvido del ser.

Este tiempo según la historia del ser [Seyn] es la época de la abyección.

156. La abyección de la época

Abyección no es mentada "moralmente". La "moral" misma está sujeta a ella, junto con la metafísica.

Rechazo dice aquí que el ser [Seyn] ha entregado el ente a su entidad y ha desplazado la humanidad del sitio de su esencia y expulsado a la gestión de la arbitrariedad del hombre (el rechazo como entrega, desplazamiento, expulsión).

La abyección se manifiesta al pensador en que la impotencia de la humanidad concierne a su esencia y consiste en que la humanidad ya no es capaz de reconocer su pertenencia al ser [Seyn].

Todo lo que se conoce y lo que en pensar y poetizar es acumulado historiográficamente rige por adelantado sólo como "expresión" de una humanidad. La "filosofía" de un filósofo es "expresión" del hombre, y la filosofía se disuelve en la psicología, es decir, la antropología de la humanidad.

La perplejidad del pensar, que devino cálculo, ya no conoce límites. Pero porque pertenece al calcular, calcular respectivamente según la demanda y para beneficio, el calcular, aparentemente "lógico", no está en condiciones de seguir lo esencial y pensar un pensamiento en su determinación.

Por ello tampoco se ve lo que ya se ha decidido a consecuencia de la abyección y de la consecuente evasión a la "psicología":
cuando todo es "expresión" del hombre –tómese en serio este "cuando"–, entonces no subsiste diferencia entre una palabra del poeta y el moco de un rapaz sin lavar y demás secreciones del cuerpo humano. No se venga aquí con "pero" y no se evada en excusas. Téngase tan sólo el coraje de esta sabiduría, de que todo sea "expresión", y determínese luego el propio hacer.

En la época de la abyección la esencia del ser se ha desperdiciado en la inesencia y es la maquinación.

En la época de la abyección la teoría del hombre deviene teoría del mundo. El hombre así instruido ya no puede divisar su esencia.

En la época de la abyección los ciegos asumen la decisión acerca de quién puede ser contado entre los videntes.

En la época de la abyección el rechazo nunca es reconocido como acaso según la historia del ser [Seyn]. Pero en lugar de ello la metafísica tiene, por cierto, que tener sus fórmulas. Se elogia a sí mismo como el poseedor de una metafísica de la "aventura". "Aventura" es el nombre para la angustia ante el pensar.

Pero porque el pensar es esencialmente el reconocimiento de la pertenencia al ser [Seyn], y al ser [Seyn] pertenece la nada como el a-bismo del comienzo, y porque ante la nada inicial el pensar es arrojado a la disposición de la angustia esencial, la angustia ante el pensar es la angustia ante la angustia.

Con esta angustia se ha alcanzado el extremo de la cobardía, que al mismo tiempo es la ignorancia de lo esencial.

La "metafísica de la aventura" hace gran ruido, que debe expulsar a la abismosa angustia a través de la organización de un ejercicio del olvido.

En este ruido de la expulsión de la angustia y del hacer olvidar, la palabra del recuerdo tiene que poner su calma.

HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA

(Sobre *"Historia"* cf. Palabras fundamentales; Índice de los capítulos; cf. sobre historia *La historia del ser [Seyn]*, versión mecanografiada, pp. 59-69, 77)[3]

157. El quiebre del comenzar de los comienzos

El pasaje (la metafísica).
El tránsito entre el primero y el otro *comienzo* (¿adónde pertenece aquí la metafísica?).
Tránsito y ocaso; ocaso y su inicialidad.

158. Historia del ser e historia "mundial"

Porque el ser nunca obra sobre el ente, tampoco puede nunca la historia-mundial, el acontecimiento en el ente, ser "explicado" desde la his-

3. En *Die Geschichte des Seyn. Gesamtausgabe*, t. 69, pp. 93 y 115.

toria del ser. Es un preguntar erróneo cuando la historia del ser quisiera ser utilizada por historiógrafos aproximadamente al modo de la "historia del espíritu".

Los mismos errores surgen cuando se encuentra que sí, por cierto, los pensadores y su "filosofía" corren "sólo" al lado y detrás de los "acontecimientos" y que no tienen una verdadera influencia. No tienen de hecho ninguna "influencia" del tipo del obrar mentado historiográficamente. Es erróneo esperar tal cosa o estar desilusionado o también complacido por la falta de tales contextos.

El "tiempo" del ser y de su historia es otro que el tiempo de la cronología historiográfica y sus épocas. Por ello la disputa de los historiógrafos, por ejemplo, sobre el comienzo de la modernidad, permanece necesariamente sin fin; cada explicación historiográfica es a su modo "correcta". A partir de la posibilidad del intercambio de estas correcciones se da lo que se llama el "progreso" de las ciencias.

159. Ser e historia

diferencia:

1. *La explicación historiográfica* – Retroceso de algo actual a algo pasado, donde éste a la luz de un evidente actualizar mismo es tomado por lo claro.
2. *La fundamentación histórico mundial* – cómo cada vez una posición fundamental en el ente da el fundamento para la acuñación del ente (por ejemplo, el dios cristiano como realidad suprema y primera) (por ejemplo el hombre operador y planificador colocado sobre sí).
3. *El acaecimiento según la historia del ser [Seyn]* – aquí no es posible "explicación" alguna y toda fundamentación, insuficiente. Aquí, esencial el recuerdo como pensar previo, que prepara la instancia en el ser-ahí.

atiende: cómo en primer lugar (1) y (2) y (3) se entremezclan y se desplazan; cómo en la primera dilucidación a menudo tienen que haberse andado caminos aparentes (1) y (2), porque ser-ahí e instancia "sólo" donación inicial.

"Lo historiográfico" es lo comprobado, comprobable y explicado.

"Lo histórico" no es comprobable; y ello no acaso porque porque el conocimiento fuera insuficiente, sino porque no es en sí algo comprobable, un ente, sino el ser [Seyn].

El ser [Seyn] sólo es pensado [erdacht] en el pensar, pero este pensar

[Er-denken] no hace recién surgir el ser [Seyn] sino es acaecido alcanzar. Y en la historia el ser [Seyn] es pensable [erdenken].

"En la historia" – pero ¿cómo la alcanzamos, cuando estamos fijados en lo "historiográfico"?

La "historiografía" es procedimiento y actitud humanos. La "historiografía" se adhiere siempre a los acontecimientos, porque se ha sujetado siempre lo cognoscible antes y sólo en el ente.

La historia es esenciarse del ser [Seyn] y evento.

160. La historia

es la resolución de la esencia de la verdad del ser. Por ello historia es el esenciarse del ser mismo. Pero porque a la verdad pertenecen desocultación y ocultación, hay cada vez en la historia algo abierto y manifiesto y público, que fácilmente desearía aparecer como lo único y propio de la historia. Lo otro de la historia, su oculto, encubierto, desplazado rige entonces sólo como lo precisamente desconocido. Pero en "verdad" la ocultación es el rasgo fundamental de la historia. Contado a partir de lo manifiesto aparece lo oculto, cuando a veces es atendido y experimentado, como lo inesperado y enviado desde lo incalculable. Se contenta, a lo sumo, en tomar esto como destino y el modo de presentarse como hado.

Pero ¿por qué es la ocultación el rasgo fundamental de la historia? Porque en ella se esencia el comenzar [Anfängnis] del comienzo y el comienzo es el ser [Seyn].

161. Historia

como respectivo comienzo, como decisión sobre la esencia de la verdad.

Entonces ¿una sucesión de comienzos? Ello sería de nuevo pensado historiográficamente y visto *externamente* desde una *aparente* ubicación.

Entre los comienzos *abismos*; su elevarse a lo mismo; nada general, sino cada vez lo único; desde cada comienzo diferente la referencia a los otros; hasta ahora estamos siempre aún en el primer comienzo y apenas si sabemos algo de la inicialidad de la historia. Tampoco una serie de abismos; sino *todo* respectivamente inicial.

Cómo un comienzo termina y va a su fin y lo que es esta "historia" intermedia, también esto es cognoscible cada vez sólo desde el modo esencial del respectivo comienzo; ninguna *"teoría de la historia"* sino historicidad – nuestra como camino a la inicialidad del otro comienzo.

162. La esencia de la historia
(cf. Sobre el "comienzo")

ni desde historiografía, ni de manera alguna a partir del hombre, ni desde el acontecer del ente, sino desde la verdad del ser [Seyn] ¿Por qué esto? Porque aquí evento-apropiador y porque aquí el comienzo esencial para la encubierta unidad esencial de lo que hasta ahora sólo fue mentado por historia.

Evento-apropiador – verdad – ser-ahí – fundación de la verdad.

*

Las determinaciones metafísicas de la historia:

1. sucesión de acontecimientos – cronológicamente, causa – efecto – *técnicamente.*
2. Lo estable y su cambio – tipología de lo "eterno", espiritual.
3. La concepción *antropológica* de la historia.

*

La insolitud de la historia.

*

La *pertenencia* de una humanidad a la historia; respectivamente diferente y mismo *histórica.*

*

En la época de la ahistoricidad que se acaba (abandono del ser) la historiografía (es decir, modernamente la "técnica", entendida esencialmente) se impone incondicionalmente ("el balcón historiográfico").

163. Historia e historiografía

¿Por qué precisamente la historiografía es incapaz de crear una tradición?

¿Qué significa tradición? ¿Transmisión de lo precedente y de este modo recibir y conservar?

Pensado así para la tradición necesariamente para pérdida de la historia; pues así cierra a todo curso hacia lo inicial.

Tradición calcula siempre sólo historiográficamente.

¿Pero si tradición deviniera entrega a la inicialidad?

Pero esta entrega tiene que acaecer desde el ser [Seyn] y como ser [Seyn] y como esenciarse de la verdad.

Tan sólo entonces y sólo entonces puede ella misma ser asumida pero también sólo preservada en un pensar inicial.

164. Historia e historiografía
(cf. curso 37-38, versión mecanografiada, p. 40, M. 13 ss.[4]
Sobre explicación historiográfica y meditación histórica;
tomado lo esencial, pero no desplegado suficiente y decididamente)

Apenas ya, según el significado de las palabras, se percibe en la historia "el acontecer", es decir el ser [Seyn], pero en la historiografía se escucha las "noticias", ha sido hecho un próximo paso para una diferenciación esencial; evidentemente sólo un próximo, ni siquiera uno provisional, que decida todo previamente.

Se podría luego, saliendo de la aclaración de palabras, pensar la historia como el *objeto* de la historiografía y hacer surgir el objeto de la objetivación de la historiografía. Si así conducidos se toma la objetivación historiográfica en toda su amplitud, entonces se refiere no sólo a lo pasado y lo presente sino también a lo futuro. Esto, *también* esto calculado historiográficamente, puede ser en todo caso puesto en cuenta; y luego resulta la plena historiografía: el compensar[5] el "futuro" desde la "procedencia" y lo con ello y para ello organizado ejercicio de lo presente como paso.

Ahora, con auxilio del calcular historiográfico, que como noticia de lo pasado explora desde un presente y con ello al mismo tiempo cuenta con el futuro, se ha llegado al futuro y se puede ahora repetir la aparentemente profunda palabra de que lo histórico (es decir, siempre aún y sólo lo historiográficamente computado y calculado) sea lo futuro.

Por tales caminos la historiografía ha devenido la forma fundamental del conocer (es decir, del evaluar) del ente. La historiografía determina la actitud del conocer, se despliega en *"historicismo"*, cuya esencia no consiste en surgir en medio del pasado sino en la ilimitación de la historiografía para el conocer, es decir, en el pleno abandono al *saldar.* Éste

4. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik», Gesamtausgabe*, t. 45, pp. 34 ss.

5. A través de toda una familia de palabras en torno al verbo raíz 'rechnen', contar, calcular –como 'Rechnung', cálculo; 'errechnen', computar; 'Verrechnung', liquidación, compensación; 'vorrechnen', hacer el cálculo; 'berechnen', evaluar calculadoramente; 'einrechnen', incluir en cuenta; 'zurechnen', añadir a la cuenta, atribuir– el autor distingue con fuerza el procedimiento historiográfico de la meditación histórica. [N. de la T.]

puede evidentemente mirar preponderantemente hacia atrás y apoyarse en lo vigente, o puede actual, es decir estar ávido siempre ya de "futuro". El invadir de la historiografía hacia el historicismo no procede sin embargo de una particular *supre*macía de la historiografía, sino de ser de igual esencia que la "técnica", tan sólo a través *de la cual* la historiografía es captada y apoderada con respecto al historicismo.

La historia con ello ha caído completamente en la sujeción a través de la historiografía; es disuelta en la objetividad de la historiografía –; es una hechura del cálculo, historia es ahora "hecha".

El acentuamiento de lo futuro en lo "histórico", es decir historiográfico, se puede dar por ello la figura, de como si lo histórico fuera captado tan sólo *a través de ella*, contra lo cual lo "historiográfico" quedara adherido al pasado. Sólo que aún esto "histórico" es así concebido de modo puramente historiográfico. La mirada calculadora a lo futuro, el incluir lo futuro en cuenta del presente y el atribuir lo pasado al futuro es entonces sólo el acabamiento de la historiografía en su esencia calculadora incondicional, que se puede desplegar tan sólo sobre el fundamento de la "subjetividad". (Todo lo dicho rige también para los pensamientos de Nietzsche sobre la "Historiografía" y su triple diferenciación.)

(Las reflexiones en los *Aportes* y *Meditación* nunca hacen alarde del ente futuro ante el pasado, sino del ser [Seyn] como evento-apropiador en la unidad del esenciarse del tiempo).

En ninguna parte se vislumbra aquí nada de la historia como acontecer, es decir, del ser [Seyn]. Sí, el poder de la historiografía sirve para afianzar el olvido del ser [Seyn] y hacerlo definitivo; pues ¿qué ha de poder ponerse aún en cuenta más allá de lo futuro? La historiografia otorga la totalidad del conocer.

Pero "acontecer", que ente "ingresa" y se da y acontece, que ente *es*, sólo es sabible desde el ser [Seyn] y desde esto, cómo el ser [Seyn] admite un "acontecer" y qué acontece en primer lugar y propiamente cuando algo "ingresa". Entonces ha ya acontecido y *es* aconteciente aquello en lo que respectivamente un ingreso de ente acaece – la verdad del ser [Seyn), el ser [Seyn] mismo como esenciarse de la verdad.

Ésta es la historia inicial y propia – no requiere ninguna historiografía. Acontecer es ser [Seyn] como comienzo y desde comienzo.

165. Hasta qué punto el "encuentro" pertenece a la esencia del ente histórico

¿Qué significa "encuentro"? Que otra "verdad" sale al encuentro, que como otra compele a la transformación. Pero ¿cómo puede "verdad" salir al encuentro?

In-stancia e imposición.

Verdad – ya mismo contienda de mundo y tierra. Esta *contienda* – el uno fuera del otro en el ante, para ensamblar la unidad del pleno entretanto.

El *aparente cierre* con respecto al que sale al encuentro – ¿qué significa este ensordecimiento?

Pero "encuentro" es a menudo sólo la forma del disimulo de una grosera objetivación de la historia a través de una desenfrenada historiografía.

Épocas que en la historia sólo descubren las preformas de su propia vanidad están eximidas de la comprobación de que sólo se mueven aún de un lado a otro en las aguas pantanosas de la historia plenamente historiografiada y hasta han perdido el derecho de un ocaso histórico.

Transformaciones de la "imagen histórica" son sólo remodelaciones del emprendimiento historiográfico. Éstas disputan sus intrigas públicas y efímeros valores "literarios" desde la ignorancia de que aún la historiografía misma y a saber en su esencia y origen esencial (τέχνη) es un descendiente de la historia del ser.

166. Historia

Pasado y sido; pasante (historiográfico) y ser; lo imperecedero *no* como el vacío mismo – permanente.

Lo *"imperecedero"* mayormente sólo el elevado *más perecedero.*

Lo imperecedero no tal porque *permanece*, sino fuera del pasar por del ente y de sí como de lo estable.

167. El tránsito
(*Historia* y comienzo)

El tránsito del primero al otro comienzo.
El primero no está presente y el otro no está dispuesto.
(Tránsito como superación de la metafísica.)
En el primero el tránsito tiene antes que retroceder (interpretación)
y hacia el otro el tránsito tiene que preceder.
La singularidad de la historicidad de este tránsito.
Hölderlin y la preparación de lo venidero.
En el tránsito se esencia la reunión de lo sido (en su fin)
y de lo venidero en su preparación.
El fin como la no inicialidad del comienzo;
el comienzo se suelta a su inesencia.

168. Historia
inicialidad e historicidad
decisión de la esencia de la verdad

Historia – su *continuidad* se determina desde la singularidad de lo inicial.

Lo respectivamente inicial; lo cada vez primero.

Pero ¿la "relación" de los comienzos?

¡No *calcular historiográficamente*!

¡ni objetivar todo!

169. Historia

El quiebre de los co-mienzos;
Lo mismo en el quiebre.

170. Historia

Lo único no es ya lo *singular* en el sentido de lo esencial de un *comienzo*.

Lo único pertenece a lo reiterado, donde de vez en vez ya el arco del cómputo, cálculo y exploración está tendido.

Lo único es objeto de la historiografía.

Pero lo singular en la unidad de la mismidad del comienzo que respectivamente comienza.

171. Comienzo – Progreso – Ocaso – Tránsito

Comienzo

Progreso

Ocaso inicio – fin

Tránsito

Experimentar todo cada vez inicialmente, nunca como serie desplegada.

VI. SER Y TIEMPO Y EL PENSAR INICIAL COMO HISTORIA DEL SER [SEYN]

172. Ser y tiempo

El pensar inicial según la historia del ser [Seyn] de lo que este título nombra como interrogación, el preguntar inicial puede decir[lo] así

ser y tiempo es lo mismo.
Ser es el comienzo.
Tiempo es el comienzo.
El comenzar [Anfängnis] del comienzo.

Todos los signos indican que la época no está madura para asumir la comunicación de una autocrítica de *Ser y tiempo*[1] (1936); pues esta "crítica" sería sólo para "utilizar" como bienvenida confirmación de sus sospechas y rechazos y como buena oportunidad de recaer una vez más en la reincidencia de toda metafísica y como motivo para absolverse de todo intento de un salto a lo inicial.

173. El pensar según la historia del ser [Seyn] y la metafísica absoluta

Después de que por primera vez ha sido planteada la pregunta por la verdad del ser *(Ser y tiempo),* se puede luego fácilmente en la manera usual de la mera repetición encontrar "ya" este preguntar en pensadores anteriores. Si fuera encontrable, es decir si hubiera estado "ya" allí, entonces su pensar ya no sería metafísica. (Observación para la vanidad de los eruditos: no se trata aquí de una cuestión de prioridad.)

Pero ¿a qué obedece entonces que por ejemplo se pueda encontrar que en Hegel y por Hegel se haya preguntado por la verdad del ser?

Aquí el ente absoluto es el espíritu como sabiéndose a sí mismo en sí mismo, es decir, en su "ser" ¡"realidad"!). Considérese bien que Hegel aquí en el absoluto habla de "realidad" – un concepto esencial reiteradamente transformado, que pertenece a la ἐνέργεια.

Así en cierto modo el "ser" es sabido con el ente absoluto y este saber de la certeza es cada vez el ser y la verdad de la metafísica moderna, que por *ello* tiene su fundamento esencial en que, como antes, en ella nunca fue planteada la pregunta por el ser. ¿¿Cómo entonces acaso alguna vez la *verdad del ser [Seyn]??*

1. Previsto para el tomo 82 de *Gesamtausgabe*.

174. El idealismo alemán y el pensar según la historia del ser [Seyn]

Según el modo de proceder parece como si *Ser y tiempo* se atuviera al preguntar "trascendental"; los escritos que siguieron inmediatamente refuerzan esta impresión.

Si pues esta posición de *Ser y tiempo* es abandonada, entonces se abre paso una nueva apariencia. Parece que el trascender de lo trascendental necesariamente conduce a Hegel y que el pensar según la historia del ser [Seyn] sólo es una variación de la metafísica absoluta.

Todo ello sería una opinión errónea. *Ser y tiempo* se sostiene sólo por indigencia en la cuestión de la posibilidad. Sin embargo es esencial que allí se intenta pensar *desde el ser [Seyn].*

Por el contrario Kant piensa desde el objeto a la objetividad y a ésta la piensa a partir de la entidad del ente. Para Hegel y Schelling queda todo esto mantenido, aunque vuelto a lo incondicional.

Hegel nunca piensa el ente desde el ser [Seyn] y su esenciarse, sino desde el máximo ente y al interior suyo (el espíritu absoluto siempre sólo la entidad; cf. la *Lógica* como metafísica).

Pero es pues sin embargo el acabamiento de la metafísica (Hegel-Nietzsche) lo más próximo al tránsito a la superación. De allí que sea natural tomar el tránsito como degeneración del acabamiento. Se puede proceder así "historiográficamente" y aproximar el estado de cosas a posiciones fundamentales historiográficamente accesibles, supuestamente conocidas. Pero todo ello no acierta con lo esencial.

Llamar en ayuda a Hegel, para hacerse "claro" el pensar según la historia del ser [Seyn], significa querer obtener el fuego del agua.

Hegel nunca ha superado además lo trascendental, sino tan sólo llevado al efecto metafísico; pues las "condiciones de la posibilidad" devienen puramente concebibles tan sólo desde el incondicionado.

Pero todo *"condicionamiento"* [Bedingnis][a] es abismosamente diferente del *evento-apropiador.*

La *superación* de la metafísica no es ninguna negación ni sobreasunción [Aufhebung]; en ella lo sido alcanza la esencia y permanece sin embargo recordado.

175. Ser y tiempo

A través de una dilucidación no ha de surgir la opinión errónea de que

a. aquí como condición, no acaecer de la cosa.

haya ya estado entonces esto en el saber, a lo que ahora el pensar está únicamente asignado: decir inicialmente desde el ser [Seyn] y el esenciarse de su verdad.

Sólo una cosa estaba entonces ya clara y firme, que el camino a la verdad del ser se dirigía a un impreguntado y que en lo vigente ya no podía hallar apoyos, puesto que había por interrogar otras sendas.

No obstante por el momento se tomaron aún apoyos prestados de la metafísica y en el proceder fue casi intentado algo así como una superación de la metafísica a través de la metafísica.

Lo otro fue buscado aun como metafísica en el sentido amplio de la plurisignificante "pregunta por el ser", aunque en verdad a través de la dirección de la pregunta toda metafísica fuera ya sobrepasada

El intento de salir de lo "existencial" hacia los "existenciarios" y sólo esto, es decir pensar en relación con el ser y no emprender con un ente, es un esfuerzo insuficiente para sostener la pregunta por el ser también en referencia al hombre de inmediato en el ámbito de la pregunta por el "sentido del ser", es decir, por la verdad del ser.

A pesar de ello "se" habría debido al menos preguntar qué han [de ser] estos "existenciarios" en lugar de revolver todo y atenerse al nombre de Kierkegaard como a un fetiche, que hace superfluo todo preguntar.

Este enredo ha pues también procurado que ante todo quede cerrada la esencia histórica de Kierkegaard, que deviene sabible sólo cuando la concepción renuncia a proponerle como criterios esquemas y modelos de una teología o de filósofos.

Frente a ello el "perjuicio" de la mala interpretación de *Ser y tiempo* es ínfimo.

176. Ser y tiempo y el pensar inicial

Ser y tiempo es un camino al lugar, tan sólo desde el cual podía ser osado el salto al pensar con instancia.

Ser y tiempo no es ya este salto mismo.

Ser y tiempo no es ni siquiera ya la preparación claramente sabedora de este lugar.

Ser y tiempo es un "en camino" – que por cierto interroga el ser, pero todavía no sabe, que es una vez exigido por el pensar.

Pero el pensar inicial del ser, desde el acaecimiento del ser ahí, no es tampoco una inversión del pensar vigente. Inversiones son sólo enredos (cf. el giro copernicano).

El otro comienzo – no es mera inversión sino es *inicialidad*, pero por

ello precisamente pertenencia al primer comienzo. Tan sólo tiene que haber de nuevo pensadores que simplemente piensen suficientemente, para poder pensar lo mismo.

EPÍLOGO DE LA EDITORA

El manuscrito *Sobre el comienzo* de 1941, de las obras póstumas, que aquí se publica como tomo 70 de la edición de *Obras completas*, continúa la serie de los grandes tratados según la historia del ser que comienza con los *Aportes a la filosofía* (1936-1938).

El manuscrito, sobre cuya portada Heidegger había anotado: verano 1941, consta de hojas DIN A5, a las que se agregan pocas fichas en formato DIN A6. Junto al manuscrito estaba a disposición de la editora la transcripción mecanografiada de Fritz Heidegger, que consta de 188 páginas numeradas. La numeración de páginas de esta transcripción fue anotada por Fritz Heidegger sobre el manuscrito arriba a la izquierda o a veces también a la derecha.

El manuscrito se compone de seis partes (capítulos), que se encuentran respectivamente en un sobre con inscripción del título y que están articulados en parte en subcapítulos y en total en 176 parágrafos. Todos los títulos de los capítulos, subcapítulos y parágrafos proceden de Heidegger mismo. La numeración romana de los capítulos no se encuentra en verdad en el manuscrito, aunque sí en la transcripción mecanografiada. Los capítulos III y IV están articulados continuadamente en subcapítulos, que en el presente tomo están marcados con letras latinas mayúsculas. Pero puesto que los capítulos I y V no acusan articulación continuada en subcapítulos, sus ocasionales títulos intermedios no fueron contados con letras mayúsculas seguidas. Los parágrafos no están contados en el manuscrito ni en la transcripción mecanografiada. Pero aquí en la impresión están provistos de cifras arábigas continuas, como en los tratados según la historia del ser ya publicados. Si el parágrafo consta de más de una hoja manuscrita, entonces se encuentra una numeración interna de parágrafo arriba a la izquierda con cifras arábigas o bien con letras latinas minúsculas (ocasionalmente también con mayúsculas).

Para la edición del tomo fue cotejada la transcripción mecanografiada con el manuscrito. La articulación de parágrafos fue asumida sin modificar. Una frase omitida en la copia fue recogida del manuscrito, corregidos pocos errores de lectura, revisada la puntuación y en casos singulares completada. Modos de escritura diferentes y particulares de Heidegger fueron asumidos, por el contrario resueltas abreviaciones inusuales. Las frecuentes abreviaciones "e.A." por "erster Anfang" [primer comienzo] y "a.A." por "anderer Anfang" [otro comienzo] se conservaron.[1] Subrayados en el manuscrito así como espaciados en la transcripción mecanografiada aparecen en cursiva en la impresión.

Seis observaciones al margen de Martin Heidegger, que proceden de otras copias de la misma transcripción, son reproducidas en notas a pie de página, marcadas con letras latinas minúscula. Referencias de Heidegger a escritos propios han sido complementadas a través de indicaciones del respectivo tomo de la edición de *Obras completas*, en notas a pie de página marcadas con cifras arábigas. Referencias a escritos de otros autores fueron revisadas y bibliográficamente completadas.

Los textos impresos en las páginas 2 y 3 del tomo han sido ya publicados en forma ligeramente modificada en: *Aus der Erfahrung des Denkens [De la experiencia del pensar]*, edición de *Obras completas*, tomo 13, ed. por Hermann Heidegger, Francfort del Meno, 1983, pp. 31 y 30.

*

El tratado *Sobre el comienzo* pertenece al circuito objetivo de los *Beiträge zur Philosophie [Aportes a la filosofía]* y se entiende como los manuscritos *Besinnung [Meditación]* (1938-1939), *Die Überwindung der Metaphysik [La superación de la metafísica]* (1938-1939), *Die Geschichte des Seyns [La historia del ser [Seyn]]* (1938-1940), *Das Ereignis [El evento]* (1941-1942) y *Die Stege des Anfangs [Los senderos del comienzo]* (1944), como intento de inaugurar en un nuevo impulso la estructura del pensar según la historia del ser [Seyn] perfilado por primera vez en los *Aportes*. Mientras los *Aportes* despliegan el pensar del tránsito del "primer" al "otro comienzo" en la correspondencia de los seis ensambles "la resonancia", "el paso", "el salto", "la fundación", "los futuros" y "el último dios", *Sobre el comienzo* piensa la transitoria estructura del evento junto al concepto conductor de "el comenzar" [Anfängnis]. Anfängnis es la palabra de Heidegger para el modo cada vez singular del comenzar de un comienzo, para el "esenciarse" histórico del comienzo en su respectiva singularidad. Pero lo inicial del comienzo no es nada que fuera del

1. En nuestra traducción no hemos seguido este criterio. [N. de la T.]

comenzar mismo se pudiera hallar pensantemente. El Anfängnis no es "regla" ni "ley" alguna que reine "sobre" el comienzo y fuera del comienzo. El Anfängnis es el evento-apropiador como el respectivo "quiebre" de la singularidad del comenzar, el diferenciarse y separarse de un claro histórico, que como esenciarse inicial de la verdad es en sí a la vez "ocultación en la despedida". En el inaugurar un lugar transitorio de una meditación sobre el comienzo el pensar del Anfängnis es un "vislumbrar", que en el recuerdo del "primer comienzo" prepiensa en el "otro comienzo", en esa inicialidad cuyo esenciarse se determina desde el evento-apropiador propiamente inaugurado.

*

Al administrador de las obras póstumas, señor doctor Herrmann Heidegger, agradezco cordialmente por la confianza que me dispensara para con la transcripción de la edición de este tomo, así como por la revisión de la presentación de la composición. De igual modo agradezco cordialmente a la señora Jutta Heidegger por el cotejo posterior de la presentación de la composición, así como por el cuidadoso seguimiento de las galeras. Por la ayuda en el cotejo del texto y de las observaciones manuscritas al margen, así como por el acompañamiento y consejo en todas las cuestiones de edición, agradezco al señor profesor doctor Friedrich-Wilhelm von Herrmann de modo particularmente cordial. Al señor doctor Herrmann Heidegger, así como al señor doctor Peter von Ruckteschell, expreso mi cordial agradecimiento por los cautelosos trabajos de corrección llevados a cabo.

POLA-LUDOVIKA CORIANDO
Friburgo, otoño de 2004

Martin Heidegger

Aportes a la filosofía
Acerca del evento

Traducción: Dina V. Picotti C.

Estos manuscritos de Martin Heidegger de 1936-1938 –publicados en 1989 a cien años del nacimiento de su autor en el tomo 65 de las *Obras completas*, bajo el título *Beiträge zur Philosophie-Vom Ereignis*, que ahora aparecen en español– bien pueden ser considerados su segunda gran obra después de *Ser y tiempo* (1927). En efecto, tras el planteo fundamental-ontológico de la pregunta por el ser que hiciera *Ser y tiempo*, esta obra significa el primer intento abarcador de un planteamiento más originario, en el que Heidegger se interroga por el sentido en tanto verdad y esenciarse del ser (*Seyn*) como acaecer. Se trata de un pensar inicial, que ha de preparar el tránsito desde el fin de la historia de lo que el autor llama "el primer comienzo", es decir, de la metafísica como pregunta conductora por el ser del ente, al otro comienzo, o sea, a la pregunta fundamental por la verdad del ser.

Martin Heidegger

Meditación

Traducción: Dina V. Picotti C.

Como afirma su editor alemán, *Meditación* es el primero de los tratados que en conexión con *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)* (1936-1938) asume la tarea de inaugurar cuestionadoramente el ámbito del pensar según la historia del ser *[*Seyn*]*, que en Aportes había alcanzado su primer esbozo en seis ensambles. Este pensar, que se entiende como "meditación", inaugura el claro del ser [*Seyn*] como evento, en el que se cruza la réplica de dios y hombre con la contienda de tierra y mundo, acaeciendo ambos como resolución. La misma "meditación" se cumple con el planteo de la pregunta originaria por el ser *[*Seyn*]* en confrontación con la pregunta metafísica por el ser del ente. Dado que esta obra no se refiere como otros escritos a cuestiones singulares de la totalidad, es junto a *Aportes a la filosofía* una segunda obra principal del pensar según la historia del ser. En el Apéndice se publica por primera vez el texto póstumo "Una ojeada retrospectiva al camino" (1937-1938), en cuya primera parte, "Mi camino hasta el presente", Heidegger reflexiona acerca de su curso pensante desde la "Disertación" hasta los *Aportes a la filosofía*. En la segunda parte, "Sobre la conservación de lo intentado", ofrece una mirada de conjunto sobre sus manuscritos no publicados, agrupados en Cursos, Conferencias, Artículos, Notas a las ejercitaciones, Trabajos preliminares a la obra, Apuntes, Trabajos sobre Hölderlin, Acerca del evento (Aportes a la filosofía), proveyéndolos de aclaraciones muy reveladoras.



Martin Heidegger

SOBRE EL COMIENZO

Este manuscrito de 1941, que fue publicado en 2005 como tomo 70 en la edición de *Obras completas* de Martin Heidegger, continúa, como expresa su editor, después de *Aportes a la filosofía,* la serie inicial de los grandes tratados de un pensar según la historia del ser (Seyn). Esta obra, articulada en seis partes, pertenece al circuito temático de los *Aportes* y se entiende, junto a *Meditación* (1938-1939), *La historia del ser* (1948-1940), *El evento* (1941-1942) y *Las sendas del comienzo* (1944), como el intento de inaugurar un nuevo impulso de la estructura, esbozada por primera vez en Aportes, del pensar según la historia del ser (Seyn). Mientras éstos despliegan el pensar del tránsito del "primer" al "otro comienzo" en la correspondencia de seis ensambles –la resonancia, el pase, el salto, la fundación, los futuros, el último dios–, *Sobre el comienzo* piensa la estructura transitoria del evento bajo la noción conductora de "el comenzar" (Anfängnis), palabra con que el autor nombra el esenciarse histórico del comienzo en su respectiva singularidad. Mas lo inicial del comienzo no es algo que se pudiera pensar fuera del mismo, no es una regla o ley que lo gobierne sobre y desde afuera; es el evento en tanto respectivo quiebre de la singularidad del comenzar, el distinguirse y separarse de un claro histórico que, como esenciarse inicial de la verdad en sí, es al mismo tiempo ocultación en la despedida. Abriendo el lugar transitorio de una meditación sobre el comienzo, el pensar de la "Anfängnis" es un vislumbrar que en el recuerdo del primer comienzo piensa anticipadamente en el otro, en ese comenzar cuyo esenciarse se determina a partir del evento-apropiador expresamente inaugurado.

ISBN 978-950-786-630-2



Biblioteca Internacional Martin Heidegger

Editorial Biblos